ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 6ICS 5

Digitized by Google

Period
1946

146

Theological School

IN CAMBRIDGE.

The Gift of

COL. BENJAMIN LORING.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

1839.

Zwölfter Jahrgang.

Erster Band.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1839.

Digitized by Google

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1839 erstes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1839.

DIVINITY SCHOOL
LIBRARY.
HARVARD UNIVERSITY

Digitized by Google

Digitized by Google

Inhalt des Jahrgangs 1839.

Erstes Heft.

Seite

Abhandlungen.

1. Lange, über die Authentie der vier Evangelien, erwiesen aus dem Charakter der vier Evangelisten 7
2. Rettberg, Occam und Luther oder Vergleich ihrer Lehre vom heiligen Abendmahl 69
3. Arndt, Beitrag zur Entscheidung des Streites über die Echtheit der Briefe des Ignatius von Antiochien 136

Gedanken und Bemerkungen.

1. Umbreit, Probe einer Auslegung der Schöpfungsgeschichte der Genesis 189
2. Zarnack, über die göttliche Autorität der neutestamentlichen Schriften 209

Recensionen.

1. Sack, christliche Polemik; recensirt von Dr. Lücke 243
2. Reuchlin, das Christenthum in Frankreich innerhalb und außerhalb der Kirche; rec. von Dorner 285

Zweites Heft.

Abhandlungen.

1. Tholuck, die Reden des Apostels Paulus in der Apostelgeschichte, mit seinen Briefen verglichen . . 305
2. Hasselbach, noch ein Wort über die Stelle in Justinus des Märtyrers Apologie 1, p. 56 . . . 329
3. Hofmann, unter welcher Dynastie haben die Israeliten Aegypten verlassen? 393

Gedanken und Bemerkungen.

1. Kling, biblisch-theologische Erörterungen über einige Abschnitte der Korintherbriefe 431
2. Hitzig, über die Stelle Prediger 3, 11 513
3. Byro, kirchenhistorisches Actenstück aus dem Conventsarchive zu Bern. N. XV. 518

Recensionen.

Ueber Natur und Werth des ekstatischen Hellsehens sowohl in psychologischer, religionsphilosophischer und exegetischer, als auch dogmatischer Hinsicht; rec. von Dr. G. Meyer 523

Uebersichten.

Uebersicht der Litteratur der praktischen Theologie in den Jahren 1832, 1833, 1834, 1835, 1836; von Dr. K. H. Sack 569

Digitized by Google

Drittes Heft.

Seite

Abhandlungen.

1. Lechler, über den Begriff der Apologetik. Ein historisch-kritischer Beitrag zur Bestimmung der Aufgabe, Methode und Stellung dieser Wissenschaft . . 595
2. Schmidt, Meister Eckart. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und Philosophie des Mittelalters 663

Gedanken und Bemerkungen.

1. Grimm, Abstammung des Wortes Sünde . . . 747
2. Schulz, nachträgliche Bemerkungen über das γλώσσαις λαλεῖν 752
3. Herzog, Bemerkungen über Zwingli's Lehre von der Vorsehung und Gnadenwahl 778

Recensionen.

Die Briefe Pauli an die Korinther, bearb. v. L. J. Rückert, rec. von Kling 813

Uebersichten.

Uebersicht der Litteratur der praktischen Theologie in den Jahren 1832, 1833, 1834, 1835, 1836; von Dr. K. H. Sack 851

Viertes Heft.

Abhandlungen.

1. Ackermann, Beitrag zur theol. Würdigung und Abwägung der Begriffe πνεῦμα, νοῦς und Geist 873
2. Schweizer, Erklärung d. Erzählung Matth. XXI, 28-32. 944

Gedanken und Bemerkungen.

1. Sederholm, über eine Ketzerei in Luther's Katechismus. Ein Sendschreiben an Hrn. Prof. Nitzsch in Bonn 967
2. Antwort des Dr. Nitzsch 980
3. Rinck, Bemerkung üb. die ersten Leser des Hebräerbriefes 1002

Recensionen.

1. Benecke, über die wissenschaftlich-religiöse Weltansicht ꝛc.; rec. von Meyer 1007
2. Gfrörer, Geschichte des Urchristenthums; rec. von Wieseler 1067

Digitized by Google

Abhandlungen.

Digitized by Google

1.

Die
Authentie der vier Evangelien,
erwiesen
aus dem anerkannten Charakter der vier Evangelisten,
von

D. P. Lange,
evangel. Pfarrer in Duisburg.

Die kritischen Untersuchungen über den Ursprung und die Authentie der vier Evangelien beschränken sich meist darauf, diese Bücher zu betrachten nach ihrer eignen inneren Beschaffenheit, nach dem Verhältnisse, worin sie unter einander stehen, und nach ihrem Verhältnisse zu der kirchlichen Tradition oder nach den Zeugnissen, welche über dieselben vorhanden sind. Das Verhältniß aber, worin die vier Evangelien zu dem Charakter der vier Evangelisten stehen, wird bei diesen Untersuchungen so gut wie gar nicht beachtet; höchstens nimmt man einige Rücksicht auf die Persönlichkeit des Lukas und des Johannes, wenn von der Eigenthümlichkeit der beiden Evangelien die Rede ist, welche diesen Männern zugeschrieben werden. Und doch liegt die Frage: wie die Evangelien zu dem geschichtlich darstellbaren Charakter der Evangelisten, denen

sie zugeschrieben werden, stimmen, sehr nahe. Es läßt sich aber auch nachweisen, daß diese Frage nicht vergeblich ist, sondern zu bedeutenden Resultaten führt. Sind uns auch nicht viele einzelne Züge von der evangelischen Geschichte aufbewahrt worden, vermittelst deren man die Charakterzeichnung der Evangelisten vollziehen könnte, so sind dagegen die wenigen Züge, welche wir von jedem einzelnen haben, sehr bedeutend und folglich charakteristisch. Und gerade diese prägnanten Schattenrisse, welche uns von den vier Evangelisten gegeben sind, finden wir den vier Evangelien unauslöschlich eingeprägt. Die Individualität der ersteren stimmt mit der Individualität der letzteren durchaus und scharf überein; folglich läßt sich die Authentie der vier Evangelien aus dem Charakter der vier Evangelisten erweisen. In den nachfolgenden Skizzen soll es versucht werden, diese Behauptung zu begründen.

1. Matthäus.

Matthäus, der Apostel Christi, welcher mehrmals, auch noch in der Apostelgeschichte (1, 13), unter den Zwölfen mitgenannt wird, war früher Zolleinnehmer am See Genezareth. Jesus berief ihn vom Zollamte zum Apostelamte nach dem übereinstimmenden Zeugnisse der synoptischen Evangelien (Matth. 9, 9 ff.; Mark. 2, 13 ff.; Luk. 5, 27 ff.). Wenn auch bei Markus und Lukas der vom Zolle berufene Jünger Levi genannt wird, so ist doch nicht im mindesten daran zu zweifeln, daß sie denselben meinen, der im ersten Evangelium Matthäus genannt wird; denn offenbar erzählen sie alle drei dieselbe Berufungsgeschichte, und auch bei Markus finden wir nicht den Namen Levi, wohl aber den Namen Matthäus im Verzeichnisse der Apostel mitangeführt. Diese letztere Bemerkung genügt auch schon für sich, die äußerst subtile Argumentation Sieffert's (in der Schrift: über den Ursprung des ersten kanon. Ev.) zu entkräften, wodurch derselbe darthun will,

Markus und Lukas hätten bei ihrer Erzählung von der Berufung des Levi unmöglich den Apostel Matthäus gemeint. Wäre der Levi ein Anderer gewesen, als der Apostel Matthäus, so müßte er sich unter den Aposteln wiederfinden. Die Voraussetzung Sieffert's, daß eine solche specielle Berufung wie diese, welche an den Levi erging, nicht die Bedeutung gehabt habe, ihn in den Kreis der Apostel zu ziehen, ist höchst unwahrscheinlich, zumal da diese Berufung in der Form ganz mit jener zusammenstimmt, welche Petrus und Andreas und die Söhne des Zebedäus empfingen. Wir brauchen uns jedoch um so weniger bei diesem angeführten Zweifel an der Identität des Matthäus und Levi aufzuhalten, da auch Sieffert dabei bleibt: „gewiß war auch der Apostel Matthäus ein Zöllner gewesen."

Zuerst wollen wir nun diesen Zug betrachten, daß Matthäus vor seiner Berufung ein Zolleinnehmer war. Ueber seinen sittlichen Charakter, sowie über seine Begabung und Individualität gibt uns dieser Umstand an und für sich keinen Aufschluß, wohl aber führt er uns darauf, dem Matthäus eine gewisse Bildung, namentlich aber eine gewisse Geübtheit im Schreiben und in der schriftlichen Darstellung beizulegen. Die Fähigkeit, schriftliche Concepte zu machen, war ein Erforderniß seines Berufes. Sein Beruf aber nöthigte ihn nicht nur überhaupt, zu schreiben, sondern er nöthigte ihn auch, in einer bestimmten Art zu schreiben, nämlich nach den Erfordernissen des Verwaltungslebens, nach den Regeln der Büreaus, wenn auch das Büreauwesen zur Zeit des Matthäus noch bei Weitem nicht so ausgebildet und geordnet seyn mochte, als in der gegenwärtigen. Matthäus der Zöllner arbeitete also nach Rubriken und Fächern; er schrieb Tabellen und schematisirte. So wurde seine Anschauungsweise durch tägliche und anhaltende Gewöhnung zu einer schematisirenden gebildet. Es mußte ihm zum Bedürfnisse werden, die

Vorkommnisse des Lebens, welche er zu concipiren hatte, nach dem Schema des Gleichartigen und Zusammengehörigen zu vertheilen und zu ordnen. Dabei war er durch sein amtliches Leben gewöhnt, einerseits, was den concreten Bestand in den Vorkommnissen, die er zu verzeichnen hatte, anlangt, genau zu verfahren, andererseits aber die anschaulichen, malerischen Züge und Nebenumstände der Thatsachen oder Begebenheiten fallen zu lassen.

Der zweite Zug, der unsern Matthäus näher charakterisirt, ist dieser: er war ein solcher Zöllner, der in einen Apostel Jesu Christi verwandelt werden konnte. Dieser Umstand stellt ihn nicht nur über den gemeinen Haufen der Zöllner, die in wüster oder raffinirter Weltlichkeit lebten, sondern auch über die bessere Classe, über die Bußfertigen und Heilsbegierigen seiner Standesgenossen. Er muß im Kleinen treu gewesen seyn, sonst hätte ihn der Herr nicht gesetzt über Großes. Er muß bedeutend gewesen seyn in seiner Persönlichkeit, wohl begabt, sonst wäre er kaum unter die siebenzig Jünger, geschweige denn unter die Zwölfe gestellt worden. Er muß aber auch innig und ernst gelebt haben in seinem israelitischen Volksglauben, sonst wäre er als ein Israelit, der tief in Galiläa, in der Mitte des provinziellen Volkslebens seine geistige Stellung hatte, auf alttestamentlichen Geisteswegen nicht zu der Erkenntniß Christi und seiner neutestamentlichen Herrlichkeit gekommen. Wir lernen demnach in Matthäus einen israelitischen Zöllbeamten kennen, der sich durch strenge Rechtlichkeit, durch ein bedeutendes Talent und durch echt alttestamentliche Frömmigkeit, die bei einem solchen nicht ohne ein tüchtiges Maß alttestamentlicher Schriftkenntniß zu denken ist, auszeichnete.

Dieser Zöllner ward zum Apostelamte berufen durch die Gnade Jesu Christi. Das ist der dritte Zug, der uns mit seinem Charakter vertraut macht. Er empfing den herrlichsten und heiligsten Menschenberuf, einen Beruf,

der in jeder Beziehung mit seinem früheren in erhabener Schroffheit contrastirte. Er war der Zöllner-Apostel. Das lebendige Gefühl dieses Contrastes aber muß ihn selber am meisten innig und bleibend erfüllt haben. War er auch in sittlicher und religiöser Beziehung als Zöllner über seine Standesgenossen erhaben gewesen, war er auch besser gewesen, als sein Stand, so hatte ihn doch einmal sein Herz und seine Lebensführung einst in jenen zweideutigen Stand hineingeführt, und im Lichte der christlichen Erkenntniß mußte er sich auch aller inneren Sündigkeit, alles dessen, was er mit den Zöllnern gemein hatte, wohl bewußt werden. In wie mannichfacher Weise aber drängte sich ihm der große Contrast immer wieder auf! Er hatte auch die Schmach des Zöllnernamens mitgetragen; jetzt war er mitberufen zu der Ehre, zu sitzen auf einem der zwölf Stühle, welche fürstlich erhöht waren über die zwölf Stämme Israels. War auch der Apostelname vor der Welt ebensowohl wie der Zöllnername geschmäht, so fühlte doch Matthäus das wesentlich Ehrenreiche dieses Namens und wußte, was derselbe im Reiche Gottes galt. Er hatte auch als Zöllner einer ausländischen Macht gedient in bedenklicher Stellung zu seinem Volke, und nun war seine Stellung so günstig gewendet, daß er dem großen David's-erben, dem wahrsten Könige seines Volkes in dem reinsten, segensreichsten und bedeutendsten Berufe dienen konnte. Als Zöllner war er zu kleinlichen, peinlichen und äußerlichen Geschäften fortwährend verpflichtet gewesen, als Apostel war er nun zu der innerlichsten, menschenfreundlichsten und großartigsten Arbeit berufen. Als Zöllner stand er im täglichen Verkehre mit Zöllnern und Sündern, mit Schwätzern und Schwärzern; als Apostel war er in die licht- und liebreiche, hohe Gemeinschaft mit Christo und seinen Vertrauten versetzt worden. Während er in seiner früheren Stellung von einem Geiste umgeben war, der ihn auch noch von seinem beschränkten, volksthümlichen,

altisraelitischen Standpunkte niederzuziehen drohte in die Finsternisse der bürgerlichen Schlechtigkeit und Verworfenheit, stand er nun unter dem Walten eines andern Geistes, der ihn durch Gnade und Wahrheit von diesem Standpunkt alttestamentlicher Frömmigkeit hoch emporzog und in das herrliche Wesen, in die neutestamentliche Freiheit der Kinder Gottes versetzte. Alle diese großen Contraste lagen in dem einen Contraste, den Matthäus durchmachte, indem er aus einem Zöllner ein Apostel des Herrn wurde; und ohne Zweifel mußten sie seinem erleuchteten Bewußtseyn ins hellste Licht treten; sie mußten ihm in seiner Dankbarkeit für die große Gnade des Herrn immer mehr klar werden. So aber wurde durch seine besondere Erfahrung sein Blick geübt für die großen Gegensätze, welche überhaupt im Leben, besonders aber in der evangelischen Geschichte vorkommen, und für das Erhabene, das sich in solchen Gegensätzen ausspricht.

* * *

Das sind die hervortretendsten Züge in dem Charakter des Evangelisten Matthäus. Dieser Schattenriß seiner Persönlichkeit muß sich seinem Evangelium eingeprägt haben. Und wenn sich das nicht etwa nur in leisen Spuren, sondern in den bestimmtesten Merkmalen kundgibt, so wissen wir gewiß, daß das Evangelium in der vorliegenden Gestalt von ihm ist.

Nicht alle Apostel und Evangelisten haben Evangelien geschrieben. Diejenigen aber, welche die vier Evangelien geschrieben haben, zeigen sich dazu besonders disponirt durch die Eigenthümlichkeit ihres Wesens oder ihrer Bildung. Sie hatten Beruf dazu vor allen andern Aposteln und Evangelisten. Johannes erscheint uns überall in überwiegender Hinneigung zu dem beschaulichen, betrachtenden, darstellenden Leben. Er konnte nicht mit Petrus wetteifern im apostolischen Missionswesen und Kirchenregimente, denn die Thatkraft trat bei ihm sehr zurück. Petrus konnte

nicht mit ihm wetteifern in der apostolischen Theologie, denn die tiefe Erleuchtung des Johannes war der helle Gipfel apostolischer Erkenntniß. So mußte er zum Schriftsteller des neuen Testamentes werden. Lukas ward als hellenisch gebildeter Arzt, als reisender Wahrheitsfreund und als Evangelist für litterarisch Gebildete zum Sammeln und Verbinden evangelischer Berichte angetrieben. Der Evangelist Markus mit seinem feurigen, rasch zufahrenden Unternehmungsgeiste mußte sich auch auf diesen Zweig neutestamentlicher Wirksamkeit legen. Und so müssen wir auch für das erste Evangelium einen Mann suchen, der in seiner Gemüthsart oder in seiner Lebensbildung eine besondere Disposition zum Schreiben hatte; dieß ist Matthäus, der ehemalige Zolleinnehmer, der durch seinen Beruf in dieser Thätigkeit wohl geübt war.

Es läßt sich aber erwarten, daß die Auffassungsweise, welche ihm in seinem Büreauleben zur Gewohnheit geworden ist, der schematisirende Ordnungssinn, auch in seinem Werke sich kundgeben wird. Und so finden wir's in der That. In dem Evangelium des Matthäus hat ein gewaltiger Trieb, zu rubriziren, das Gleichartige zusammenzustellen, überall die chronologische Folge der Begebenheiten durchbrochen. Dieß ist der unauslöschliche Charakterzug des Matthäus! Wenn daher Sieffert und Schneckenburger die Behauptung aufstellen, es lasse sich nicht denken, daß ein Evangelist oder Apostel wie Matthäus selber bei seiner kunstlosen Darstellung der Geschichte Jesu unwillkürlich in diese künstliche Manier gerathen seyn sollte, den chronologischen Faden zu verlassen und solche Compositionen des Gleichartigen vorzunehmen, so haben sie an eine solche fixirte Anschauungsweise des Matthäus nicht gedacht; sonst hätte sich ihnen sofort die Ueberzeugung aufgedrungen, daß es für den Matthäus gerade das Leichte, das Unwillkürliche, das Kunstlose seyn mußte, sich die Momente der evangelischen Geschichte nach

gewissen Fächern zurecht zu legen. So ist also diese Eigenthümlichkeit des Evangelisten ganz und gar zu einer Eigenthümlichkeit des Evangeliums geworden. Wahrscheinlich hat auch Papias dieses ordnende Verfahren des Matthäus im Sinne, wenn er von der Schrift des Markus sagt: οὐ τάξει. Auf diese Weise entstanden also die großen Compositionen im ersten Evangelium. Die Bergpredigt, das Wunderverzeichniß von Kap. 8—10, in welches Matthäus auch seine Berufung (vielleicht um sie als ein Wunder der Gnade darzustellen) miteinschiebt, und die Instructionen für die Apostel (Kap. 10) geben sich zuerst als solche Compositionen zu erkennen. Weniger deutlich erscheint als eine solche die Darstellung des allseitigen Verhältnisses Christi zu den Menschen, und zwar erstlich zu Johannes dem Täufer, dann zu dem Geschlechte seiner Zeit, insbesondere zu den galiläischen Städten, ferner zu den Pharisäern, endlich auch zu seiner Familie (K. 11 und 12). Sehr bestimmt tritt wieder die Sammlung der Gleichnisse hervor (Kap. 13). Weiterhin macht sich das Recht der Geschichte und des chronologischen Verlaufes geltend; doch möchten auch hier noch die Spuren des ordnenden Sinnes deutlich genug hervortreten. Die feindseligen Gewalten im jüdischen Lande treten nacheinander auf; erst Herodes, der Mörder des Johannes, dann die Schriftgelehrten und Pharisäer als Vertreter der Satzungen, dann die Pharisäer mit den Sadduzäern als Versucher. So bewölkt sich in höchst bedeutsamer Steigerung der Horizont des Lebens Jesu. Erst erscheint Galiläa als ein unheimliches Gebiet für den Herrn, dann auch Judäa; erst signalisirt sich die Partei der Pharisäer als eine christfeindliche, dann auch mit ihr die Partei der Sadduzäer; die sonst Verfeindeten erscheinen als Verbündete im Hasse wider ihn. Nachdem uns der Evangelist also die Noth, welche dem Herrn von seinen Feinden bereitet wird, gezeigt hat, enthüllt er uns auch die mannichfache Noth,

welche ihm seine Jünger bereiten (Kap. 16, 17 u. 18). Weiterhin entfaltet Christus in mannichfaltigen Beziehungen das geistliche Wesen seines Himmelreichs bis zum Schlusse des 20. Kapitels. Dadurch ist nun der letzte große Kampf mit den Pharisäern und Schriftgelehrten motivirt, dessen Darstellung bis zum Schlusse des 23. Kapitels geht. Im 24. Kapitel vernehmen wir die Weißagungen Christi von dem Weltende, im 25. die Verkündigung des Weltgerichts. Dann tritt die überwiegende Macht der chronologischen Folge in den großen Schlußbegebenheiten des irdischen Wandels Jesu wieder hervor.

Haben wir im ersten Evangelium zuerst das Gepräge eines Geistes gefunden, der zu schematisiren gewohnt war, und darin die Auffassungsweise des ehemaligen Zolleinnehmers Matthäus erkannt, so müssen wir nun zusehen, ob sich auch der Charakter der alttestamentlichen, volksthümlichen Frömmigkeit, wie sie sich in dem Leben eines wahrhaft religiösen, jüdischen Provinzialbeamten darstellen mußte, in demselben Evangelium zu erkennen gibt. Diese auf das A. T. sich gründende, echt israelitische Religiosität beurkundet das Evangelium des Matthäus in hohem Grade. Der Evangelist begründet die Messianität Christi zuvörderst mit seiner davidischen Abstammung. Die Genealogie Christi stellt er an die Spitze des Evangeliums, wie es einem an trockene Bündigkeit gewöhnten Verfasser so wohl ansteht. Daß er hierbei sogleich schon disponirt und ordnet und dreimal vierzehn Glieder aufzählt, verräth nicht nur den zählenden Beamten, sondern auch den theologisirenden Israeliten. Und nun geht er bei jeder Begebenheit in der Kindheitsgeschichte Jesu auf eine Weißagung im alten Testamente zurück, und beurkundet dadurch gleichmäßig seine fromme Belesenheit, seinen tiefen Einblick in den Geist der Schrift und seine hebraisirende Demonstration der Messianität Christi. Es lag so ganz in dem Beruf eines solchen Apostels, dessen Glaubensleben

so tief in dem galiläisch-israelitischen Volksleben wurzelte, sein Evangelium zunächst und zumeist für Judenchristen zu schreiben. Demgemäß ist es auch die besondere Tendenz des Matthäus, Jesum darzustellen „als den Christ, den König auf dem Stuhle David's, als den König Himmels und der Erde, als den großen Propheten, als Gesetzgeber und Richter," wie es F. Sander in seinem gediegenen Schriftchen a) über die vier Evangelien nachgewiesen hat. Dieser hebraisirende Charakter des ersten Evangeliums ist anerkannt; er deutet auf einen Verfasser zurück, der ein echter Ebräer in seinem früheren Leben war, ohne ein Pharisäer zu seyn; in Verbindung aber mit dem schematisirenden Charakter des Evangelisten deutet er hin auf einen ehemaligen frommen Zollbeamten. Der vielverkannte Tiefsinn des ersten Evangeliums, wie er sich z. B. in den sehr lebendigen Compositionen oder in der höchst sinnreichen Anwendung alttestamentlicher Typen zu erkennen gibt, läßt einen Evangelisten erkennen, der aus einem Zöllner in einen Apostel verwandelt werden konnte.

Die trockene Schreibart, woran Matthäus gewöhnt war, hat sich dem ersten Evangelium in dem Umstand eingeprägt, daß ihm die malerische Anschaulichkeit, das frische Detail der Darstellung mannichfach abgeht. Dagegen hat das Evangelium auch die Züge des in der Darstellung der realen Momente äußerst gewissenhaften Referenten. Wahrscheinlich haben wir dieser amtlichen Genauigkeit die secundären Nebenfiguren im ersten Evangelium zu verdanken, den zweiten Besessenen, den zweiten Blinden, das mitlaufende Mutterthier bei dem Füllen; während die andern Evangelisten, an eine solche Genauigkeit we-

---

a) Etwas über den eigenthümlichen Plan, dem die vier Evangelisten bei der Abfassung ihrer Evangelien gefolgt sind. Eine theol. Abhandlung von F. Sander, evang. Pfarrer zu Wichlinghausen. Essen bei Bädecker 1827.

niger gewöhnt, sich auf die Anführung der Hauptfiguren beschränkten.

Jener bedeutende Contrast aber, der sich fortwährend in dem gläubigen und dankbaren Bewußtseyn eines Mannes spiegelte, der durch die Gnade des Herrn aus einem Zöllner ein Apostel geworden war, ist wahrscheinlich zu einem Grundtrieb in dem Herzen des Apostels geworden, die evangelische Geschichte in ihren großen Gegensätzen aufzufassen und darzustellen. Diesen Zug, die Zusammenstellung des Entgegengesetzten, finden wir in dem ersten Evangelium wohl ebenso stark hervortreten, wie die Zusammenstellung des Gleichartigen. Bedenken wir auch, daß eine Geschichte, wie die evangelische, überall an bedeutenden Contrasten reich seyn mußte, und daß sich deren auch bei den übrigen Evangelisten viele auffinden lassen, so ist doch das erste Evangelium in dieser Beziehung so eigenthümlich reich, daß man nicht umhinkann, eine bestimmte Anlage und einen eigenthümlichen Sinn des Verfassers für große Gegensätze darin zu erblicken. Auch aus diesem Sinne, den das erste Evangelium für das Große, für das Erhabene der gewaltigen Contraste offenbart, läßt sich der Umstand erklären, daß bei ihm die Rücksicht auf das malerische Detail mangelt. Die Darstellung des erhaben Großen muß das malerische Einzelne vernachlässigen; es wäre nicht nur überflüssig, sondern auch störend. Da, wo die Alpen zu schroffer Erhabenheit aufsteigen, lassen sie die malerische Decoration der Wälder, der Triften und Alpenblumen fallen; sie werden monoton, um ihren Totaleindruck um so gewaltiger zu geben. Daß das Evangelium des Matthäus reich an sinnvollen Contrasten sey, hat auch Schneckenburger erkannt a). Er sagt nämlich (S. 75): „neben diesem Parallelismus ist sodann der Con-

a) Ueber den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums. Stuttgart 1834.

traſt, in welchen der Verf. die Perſon, das Leben, Wirken und Lehren Jeſu mit ſeiner Umgebung ſtellt, zwar nicht als rein hiſtoriſche Durchführung, wohl aber als wahre Weſensſchilderung ſehr gelungen. Von vorn herein der Judäa grauſam beherrſchende Tyrann und der von himmliſchen Zeichen und prophetiſchen Ausſprüchen kenntlich gemachte neue König, durch beſondere Veranſtaltung der eiferſüchtigen Wuth von jenem entzogen. Sodann in der Bergpredigt der Gegenſatz der reinen Lehre des Reichs Gottes gegen die verfälſchte alte. Endlich, nachdem während des galiläiſchen Aufenthalts hie und da auf feindſelige Umtriebe der herrſchenden Prieſterſchaft und Frömmlerſchaft hingewieſen war, der ausführlich geſchilderte directe Gegenkampf, der mit der Unterdrückung des Gerechten endigt, nachdem dieſer jedoch vorher in den prophetiſchen Stücken die ſiegreiche Vernichtung ſeiner Feinde, den Untergang des Alten vor dem Neuen beſtimmt genug ausgeſprochen." Wir wollen die Fülle der großen Gegenſätze, welche uns bei Matthäus entgegentreten, bloß andeuten. Das Grabgewölbe der Väter oder die Genealogie der Todten; dann die Geburt des Lebensfürſten. Joſeph's Zweifel und Gram; dann Maria's Unſchuld und Schweigen. Die Heiden, welche von ferne kommen, den Meſſias anzubeten; gegenüber die Schriftgelehrten, welche ihn nicht beachten; die h. Stadt, welche über ihn erſchrickt; Herodes, welcher ihm nach dem Leben trachtet. Johannes in der Wüſte; Johannes von Volksſchaaren umgeben. Jeſus in der Taufe dreifach verherrlicht; in der Wüſte dreifach verſucht. Die Lehre Chriſti; die Lehre der Phariſäer. Der heidniſche Hauptmann; die Kinder des Reichs. Der begeiſterte Schriftgelehrte, von der Nachfolge Jeſu abgemahnt; der ſorglich Bedächtige, dazu ermuntert. Wind und Wellen gehorchen dem Herrn auf dem Galiläerſee; die Menſchen im Gadarenerlande weiſen ihn fort. Jeſus ißt mit den Zöllnern und Sündern; die Phariſäer ſtehen,

ihn verketzernd, im Hintergrunde. Er treibt die Teufel aus; sie lästern, es geschehe durch Beelzebub. Die Sendung der Jünger; sie gehen wie Schaafe unter die Wölfe. Jesus und Johannes im Urtheile der Widersacher; den einen schelten sie einen Fresser und Weinsäufer, den andern einen dämonischen Finsterling. Das Zornesschelten Jesu wider die Städte; dann die Lobpreisung, daß es den Unmündigen geoffenbaret ist. Jesus der Heilende, der Helfer; seine Feinde als Auflaurer, als Verschworne. Die kleine Familie der Mutter und Brüder; die große Familie der Seinen. Die Herrlichkeit Jesu in seiner Weisheit; die beschränkten Urtheile seiner Landsleute über ihn. Herodes hält Prunkgelage und tödtet den Propheten; Jesus speist die galiläischen Armen in der Wüste. Am Tage lebt er unter Tausenden; Nachts in tiefer Einsamkeit auf den Bergen. Die Abfertigung der Heuchler von Jerusalem; das Hinauseilen in die Heidengrenzen zur Erholung. Petrus der Seliggepriesene; Petrus der Satan Gescholtene. Die Verklärung auf dem Berge; die Jammerscene am Fuße des Berges. Die Zinszahlung des Unterthanen; die königliche Darreichung eines Staters aus dem Fischmaul im Meere. Die Jünger, welche groß werden wollen; das Kind als Exempel. Wie der Bruder zu bestrafen ist; wie man dem Bruder vergeben muß. Die Fragen über den Fluch der Ehe, Ehebruch und Scheidung; Unterbrechung durch den Segen der Ehe, durch die Kindlein — trübe Untersuchung; fröhliche Unterhaltung. Der reiche Jüngling geht traurig fort; die Jünger bleiben bei ihm und haben Großes zu erwarten. Die Verkündigung der Leiden; Salome erbittet ihren Söhnen den Fürstenstand. Das festliche Hosianna des Volkes; die schmerzliche Tempelreinigung mit der Geißel. Die letzten Warnungsreden an die Pharisäer; dann das große Wehe. Christus als Herr der Herrlichkeit im Lichte der Weißagung, Jerusalem zerstört; Christus der Gekreuzigte, Jerusalem die Mör-

derin. Christus am Kreuze; Christus auf dem Berge, der Auferstandene, welchem gegeben ist alle Macht im Himmel und auf Erden.

Nicht alle diese Gegensätze sind durch die schriftstellerische Composition des Evangelisten gebildet; viele liegen in der Geschichte, manche finden wir auch bei den andern Evangelisten. Aber Matthäus hat die überall vorhandenen besonders hell ins Licht gestellt und die vermittelnden Uebergänge und Zwischenlagen möglichst beseitigt, auch die Darstellung möglichst vereinfacht, um sie in ihrer Kraft hervortreten zu lassen. Und außerdem sind manche unter seiner Darstellung erst entstanden, z. B. die große Verkündigung von dem Untergange Jerusalems und von der Herrlichkeit Christi im Weltgerichte, so ganz dicht und contrastirend hingerückt an die Passionsgeschichte. Hat aber das erste Evangelium unverkennbar diese Eigenthümlichkeit, und läßt sich diese Vorliebe für erhabene Gegensätze so ganz aus dem Gemüthsleben des Matthäus erklären, wie deutlich weist es dann auch mit diesem Zug auf den Apostel hin, der vor seiner Berufung ein Zöllner war!

* * *

Bei dieser Erklärung der Eigenthümlichkeit des ersten Evangeliums aus dem Charakter des Matthäus fallen sofort die meisten Bedenklichkeiten dahin, welche von Sieffert und Schneckenburger gegen die Authentie desselben erhoben worden sind. Der erste Vorwurf, welcher von Sieffert gegen das erste Evangelium erhoben wird, lautet: der Verfasser ist öfters mit solchen Dingen ganz unbekannt, die ein Apostel hätte wissen müssen. Diese Kategorie ist sehr subjectiv. Man macht unter derselben dem Evangelisten allerlei Zumuthungen in Betreff dessen, was er hätte sagen sollen, und allerlei Consequenzen aus dem, was er gesagt oder nicht gesagt hat. So soll namentlich aus der Art, wie Matthäus die Geburtsgeschichte Jesu erzählt, hervor-

gehen, daß er den ursprünglichen Aufenthaltsort der Eltern Jesu und die besondern Umstände, durch welche sie nach Bethlehem geführt waren, nicht gewußt habe. Etwas Weiteres aber, als daß er keinen Bericht davon gegeben habe, ergibt sich aus dem Texte nun einmal nicht. Sollen die Evangelisten durchaus pragmatische Historiker seyn, so begeht man eine geistige Gewaltthätigkeit gegen dieselben; und auf diese Weise kann man nicht nur dem ersten, sondern auch allen übrigen Evangelien die Zuverlässigkeit des apostolischen Ursprungs und Inhaltes absprechen. Dieses Argument aus den Auslassungen hat besonders Schneckenburger bis zur leidigsten Willkür subjectiver Zumuthungen ultrirt. Aus allen Umständen der evangelischen Geschichte, welche das erste Evangelium nicht erzählt, macht er Momente des Verdachtes. Die stärkste Fassung dieses Argumentes würde etwa folgende seyn. Nach Johannes 21, 24. würde die Welt selbst die Bücher nicht fassen, welche zu schreiben wären, wenn Alles, was Jesus gethan hat, Eins nach dem Andern aufgeschrieben würde. Daran fehlt aber viel, daß wir so viele Bücher von der evangelischen Geschichte hätten. Wir haben nur die vier kleinen Evangelien. Ihre Verfasser haben uns also nur das Wenigste berichtet, folglich das Meiste ausgelassen, folglich das Meiste nicht gewußt. Damit fiele also nach der bezeichneten Argumentationsweise ein unendlicher Verdacht auf die Authentie der vier Evangelien. Der zweite Vorwurf Sieffert's lautet so: der Verf. des ersten Evangeliums ordnet zwar seine Erzählung chronologisch an, reiht aber einzelne bedeutende Vorfälle so unrichtig ein, daß er selbst gar nicht in dem Verlaufe dieser Begebenheiten gelebt haben kann. Daß die chronologische Folge des ersten Evangeliums mehrfach durch große Compositionen durchbrochen ist, lehrt der Augenschein. Es ist aber klar, daß schon bei einem einzigen Durchbruche dieser Art manche historische Notizen

ihre richtige chronologische Stellung unvermeidlich verlieren mußten, geschweige denn, wenn diese Durchbrüche sich häuften. Daß Matthäus dadurch an streng historischer Genauigkeit eingebüßt hat, kann nicht geleugnet werden. Nach unserer Auffassung aber liegen die Ungenauigkeiten in den Uebergängen, nach der entgegengesetzten liegen sie in der Substanz der Berichte selbst. Der dritte Vorwurf lautet so: wir stoßen auf solche Erzählungen, welche die Gestalt, in der sie hier erscheinen, offenbar der traditionellen Vermischung oder Assimilation verschiedener Vorfälle verdanken, bei denen Matthäus zugegen seyn mußte. Dieß wird z. B. von der Geschichte der Berufung des Matthäus behauptet. Sie soll von der Berufung des Levi verschieden seyn. Wir haben schon bemerkt, daß in diesem Falle der Levi sich unter den Aposteln wiederfinden müßte. Sagt man einmal, sein Name habe sich später in einen andern Namen der Apostel verloren, so liegt es ja am nächsten, festzuhalten, daß er sich eben in den Namen Matthäus verloren habe. Was die zweite Speisungsgeschichte anlangt, so würde es allerdings sehr entschieden gegen die Authentie des ersten Evangeliums sprechen, wenn es sich erweisen ließe, daß der Bericht von derselben mißverständlich aus dem Berichte der ersten entstanden sey. Hier aber weiß man nichts Erhebliches anzugeben, als die Gleichheit des Vorgangs; aus der Ungleichheit in den Zahlangaben sucht man die Entstehung der zweiten Speisungsgeschichte zu erklären, obschon diese Ungleichheit an sich ein historisches Unterscheidungsmerkmal zwischen beiden Speisungen bildet. Was überhaupt die Doppelfiguren anlangt, so erklären sich diese sehr leicht, wie wir gezeigt haben, aus der fixirten Anschauungsweise des Matthäus. Das vierte Bedenken Sieffert's beklagt, daß in der Darstellung solcher Vorfälle, bei denen die Apostel gegenwärtig gewesen waren, Unrich-

tigkeiten entdeckt würden, welche offenbar aus unvollständiger Mittheilung des wirklich Vorgefallenen und dadurch veranlaßter eigener Combination des Erzählers von Seiten des Zuhörers hervorgegangen seyn müßten. Hierher gehört das Mutterthier mit dem Füllen, wovon bereits die Rede gewesen. Was außerdem hier Erhebliches vorkommt, ist die Differenz zwischen den Synoptikern und Johannes in Betreff des Osterlamms. Diese Differenz wird durch das historische Vorhandenseyn des h. Abendmahls als einer Stiftung, welche aus der Feier des Osterlamms hervorgegangen, unerheblich gemacht. Man muß nämlich dabei bleiben, daß der Herr dem besprochenen Mahl am Vorabende des Osterfestes den Charakter eines Paschahmahls gegeben habe, und daß sich dieß in dem unwillkürlichen Ausdrucke der Jünger in das Ostermahl nach der Gewohnheit habe umgestalten können. Fünftens, sagt Sieffert, mußten wir aus der Gestalt, in welcher hier mehrere von den größeren Lehrvorträgen des Herrn erscheinen, schließen, daß diesen in der Erinnerung des Evangelisten der historische Hintergrund gefehlt habe, aus welchem sie in der Wirklichkeit hervorgetreten waren. Hierher gehört die Bergpredigt und die Instruction der Apostel. Sieffert bemerkt mit Recht, Matthäus verlege die ganze Predigt (Kap. 5 ff.) auf den Berg und in einen Vortrag, da er den Herrn am Anfange dieses Abschnittes auf den Berg steigen und nach dem Schlusse desselben von dem Berge wieder kommen lasse. Nichts desto weniger möchte auch Matthäus Recht behalten, wenn er die ganze Predigt auf den Berg verlegt, trotz dem, daß die Bestandtheile derselben bei Lukas mehr auseinander fallen. Denn ohne Zweifel hat Jesus in Galiläa viel mehr, als eine Bergpredigt auf den freien Höhen gehalten. Diese Bergflüsse

seiner Reden läßt nun Matthäus in einen großen Strom zusammenkommen. Allerdings bekömmt dadurch der Berg des Evangelisten etwas Ideales, er repräsentirt vielleicht viele Berge. Und doch liegt er in historischer und geographischer Bestimmtheit da, sofern auf einem Berg einmal die große Hauptrede gehalten, das Evangelium der Seligpreisungen verkündigt wurde. Matthäus behält auch in dieser Composition den Charakter des Sinnvollen, den er so bedeutsam in seinen Combinationen, sowie in seiner Beziehung alttestamentlicher Stellen auf neutestamentliche Begebenheiten kundgibt, mag auch die historische und namentlich die chronologische Genauigkeit darunter leiden.

Was man übrigens von dem Werke des Herrn Prof. Sieffert rühmen kann, daß es nämlich mit großem Scharfsinn und gleichmäßig mit großer Pietät sein Thema ausführt, dieß läßt sich nicht von der Schrift des Herrn Dr. Schneckenburger wiederholen. Wie weit getrieben ist z. B. seine Argumentation aus den Auslassungen des Matthäus! Wie augenscheinlich sind es bisweilen dogmatische Voraussetzungen, welche er zur Begründung seiner Deductionen anwendet! Der Anstoß z. B., den der Verfasser an der Frage des Petrus: τί ἄρα ἔσται ἡμῖν; und an der Antwort nimmt, welche der Herr nach Matthäus darauf gegeben, läßt sich nur auf dogmatische Befangenheit zurückführen. Gibt es eine gnadenreiche Vergeltung für die treuen Nachfolger Jesu in der neuen Welt des Himmelreichs hienieden und droben, so kann es auch ein rechtsinniges Fragen nach dieser Vergeltung geben, ohne daß man mit Olshausen darin die demüthige Bekümmerniß der Fragenden über das eigene Schicksal zu finden hätte. Schneckenburger meint aber, der Herr müsse diese Frage als eine Frage der Lohnsucht abgefertigt haben. Daraus aber, daß Jesus im ersten Evangelium auf diese Frage des Petrus freundlich eingeht, argumentirt er gegen die

Zuverlässigkeit des Berichts. Es ist beinahe ergötzlich, zu lesen, wie er an der Darstellung der Salbung Jesu zu Bethanien, wie sie Matthäus gegeben, Anstoß nimmt. Daß hier Maria von vorne herein beabsichtigt, dem Herrn das Haupt zu salben, erscheint ihm als feierliche Steifheit einer Weihesalbung. Dagegen glaubt er aus der Darstellung des Markus schließen zu dürfen, Maria habe dem Herrn eigentlich nur die Füße waschen wollen, dabei habe sie aber aus Versehen das Glas zerbrochen, und nun, aus der Noth eine Tugend machend, habe sie auch das Haupt Jesu mit Salbe übergossen. Ja, er vertieft sich so sehr in die wohl bekannte Auffassung dieser Scene von Seiten der Jünger, daß er hinzusetzt: „das war nun ein Unrath, der sich hätte ersparen lassen." So ist schon Mancher an diesem herrlichen Acte gläubiger Seelenfeier durch die Kritik zum Philister a) geworden. Der Verf. weiß das Zerbrechen des Glases so wenig zu billigen, so wenig in seiner poetischen Schönheit zu fassen, daß er supponirt: es muß durch einen unglücklichen Zufall erfolgt seyn. Diese Meinung dringt er dem Markus auf, und von dieser unglücklichen Voraussetzung aus argumentirt er nun gegen den Matthäus. Mag man das nun Kritik am neuen Testamente nennen, neutestamentliche Kritik ist es gewiß nicht.

2. Markus.

In der Christengemeine zu Jerusalem lebte in den Tagen der Apostel eine gläubige Frau, Maria, von welcher man vermuthen muß, daß sie in der Gemeine ein gewisses Ansehen hatte. Wenigstens fanden in ihrem Hause christliche Versammlungen statt, woran Viele Theil nahmen.

---

a) Dieses Wort steht hier nicht im burschikosen, sondern im religionsphilosophischen Sinne. Es kann durch kein anderes ersetzt werden.

Als der Apostel Petrus durch den Engel des Herrn wunderbar aus seinem Gefängnisse erlöst wurde, fand er sich in den nächtlich dunklen Straßen der Stadt zuerst wieder vor dem Hause dieser Maria zurecht. Als er sich besann, heißt es Apg. 12. V. 12, kam er vor das Haus Maria's, der Mutter Johannis, der mit dem Zunamen Markus hieß, da Viele bei einander waren und beteten. Dieser Sohn der Maria, Johannes Markus, muß damals, als Lukas die Apostelgeschichte schrieb, schon in den Christengemeinen bekannt gewesen seyn und in Ansehen gestanden haben, sonst hätte Lukas nicht die Mutter durch Nennung des Sohnes näher kenntlich gemacht. Er war Christ und wandte sich früh dem apostolischen Missionsleben zu, weßhalb Barnabas und Paulus ihn von Jerusalem mit nach Antiochien nahmen (Apg. 12. V. 25). Von hier nahmen sie ihn auf ihre Missionsreise mit als Gehülfen und Diener (Apg. 13. V. 5). Er reiste mit ihnen nach Seleucia und Cypern, und von da nach Kleinasien. Als sie aber gen Pergen im Lande Pamphylien kamen, schied er von ihnen und kehrte zurück gen Jerusalem (Apg. 13. V. 13), während die beiden ihre Reise weiterhinaus nach Pisidien fortsetzten. Als sie später von Antiochien aus dieselbe Reise zur Stärkung der gestifteten Gemeinen wiederholen wollten, war Johannes Markus wieder zur Hand. Barnabas machte auch den Vorschlag, ihn wieder mitzunehmen. „Paulus aber hielt es für billig, daß sie einen Solchen, der von ihnen abgewichen war aus Pamphylien und nicht mit ihnen gezogen war zum Werke, nicht mitnehmen sollten." Es entstand nun ein Zwist, so daß sie sich von einander trennten, und Barnabas, den Markus mitnehmend, schiffte nach Cypern. Paulus aber nahm den Silas zum Gefährten und durchzog Syrien und Cilizien (Apg. 15. V. 37 ff.). Dieser Johannes Markus ist nun ohne Zweifel derselbe, den wir später wieder bei dem Apostel Paulus finden während seiner Gefangenschaft in Rom; was daraus

hervorgeht, daß er als ein Wohlbekannter in der damaligen Christenheit, und daß er als Vetter des Barnabas angeführt wird. Paulus schrieb über ihn im Briefe an die Kolosser (Kap. 4. V. 10): „Es grüßen euch Aristarchus, mein Mitgefangener, und Markus, der Vetter des Barnabas, wegen dessen ihr Aufträge erhalten habt (wenn er zu euch kommt, so nehmet ihn wohl auf!)." Im zweiten Briefe an den Timotheus (Kap. 4. V. 11) heißt es: „nimm den Markus und bringe ihn mit dir, denn er ist mir nützlich zur Hülfleistung." Im Briefe an den Philemon führt ihn Paulus unter seinen Mitarbeitern auf und bestellt Grüße von ihm (V. 24). Derselbe Markus läßt aber zu einer andern Zeit Grüße durch Petrum an die heimischen Christengemeinen von Babylon aus bestellen: „Es grüßet euch, heißt es 1 Petri 5, 13, die Mitauserwählte in Babylon und mein Sohn Markus." Ein Markus, der so schlechthin als Freund und Bekannter der kleinasiatischen oder palästinensischen Christen genannt werden konnte und der zudem in einem so bedeutenden und vertraulichen Verhältnisse zu Petrus stand, daß dieser ihn Sohn nannte, kann wiederum kein anderer gewesen seyn, als derselbe mehrfach vorgekommene Johannes Markus. Und nun kennen wir ihn hinlänglich, wenn wir auch die Tradition nicht mitherbeiziehen wollen, nach welcher er als Bischof zu Alexandrien in Aegypten den Märtyrertod erduldete.

Jener Zug, den uns Markus selber aus der Leidensgeschichte erzählt, von einem dem gefangenen Jesu nachfolgenden und dann den Häschern entfliehenden Jünglinge wird in der Regel als eine Notiz betrachtet, die der Evangelist von sich selber berichtet. Man hat freilich auch dagegen gesagt, dieß sey nur eine grundlose Vermuthung. Aber abgesehen davon, daß Johannes in seinem Evangelium sich ebenfalls in dieser Art namenlos einführt, wie hier Markus den Jüngling, so finden wir in der kleinen Passionsepisode durchaus den Johannes Markus der Apostel-

geschichte und der apostolischen Briefe wieder. Beim Einzuge der Schaar mit dem gefangenen Jesu in die Stadt, da schon alle Jünger von ihm geflohen waren, „folgte ihm ein gewisser Jüngling, der ein Leintuch auf der bloßen Haut anhatte" (Mark. 14, 50). Dieß ist ohne Zweifel ein Jüngling, den Markus Ursache hatte, nicht namhaft zu machen; ein Jüngling, den die nächtliche Bewegung, bei dem Kundwerden der Gefangennehmung Jesu erschüttert, vom Lager getrieben hat; ein Jüngling, der schon in einer befreundeten Beziehung zu Jesu steht; ein Jüngling endlich, der schnell fertig ist, der sich rasch in ein Kleid werfen und hinauseilen — der sich übereilen kann. Derselbe Jüngling aber, der so schnell ist zum Wagen, ist ebenfalls schnell zur Flucht, und dabei wieder übereilt, angstvoll und schnell: „und es griffen ihn die Leute. Er aber ließ das Leintuch fahren und entfloh ihnen nackend." Wir haben hier gleichsam ein psychologisches Vorspiel der ersten Missionsreise des jungen Johannes Markus. Er ist schnell zur Hand, zur Reise gerüstet; sein schöner und begeisterter Missionstrieb bringt ihn früh in die Gesellschaft des Paulus. Es geht auch Alles wohl, so lange sie über das blaue mittelländische Meer fahren, so lange sie in dem gebildeten und sicheren Cypern verweilen und weiterhin in dem Küstenstriche von Kleinasien sich aufhalten. Endlich aber, da es hinangeht in die Bergländer Kleinasiens, durch das schluchtenreiche, gefahrvolle Taurusgebirge nach Pisidien, da weicht er zurück und geht wieder heim, nicht nach Antiochien, sondern, der innern Beschämung folgend, nach Jerusalem. Später ist er dennoch wieder in Antiochien; sein feuriges Gemüth treibt ihn wieder in die verlassene Bahn zurück. Barnabas will ihn auch wieder auf die neue Missionsreise mitnehmen, denn er kennt des lieben Verwandten schöne Anlage, wie Olshausen richtig bemerkt, und nimmt ihn in Schutz; Paulus weist ihn zurück wegen seiner noch unreifen Gesinnung und der noch unzuverlässig

wankenden Begeisterung. Und so zieht er denn mit Barnabas wieder den alten bequemeren Missionsweg dahin. Aber der Geist Gottes geleitet ihn auch, und von den Wegen der schönen Begeisterung wird er immer entschiedener hinübergeführt in die Wege der christlichen Selbstverleugnung, auf denen er auch der Sache des Herrn endlich sein Leben zum Opfer bringt. Es ist ein köstliches Zeugniß für seine fortschreitende Bewährung in der Demuth und im Glaubensernste, sowie auch für die apostolische Milde Pauli, daß er später wieder mit diesem so innig verbunden war und ihm in seiner Gefangenschaft zu Rom zur Seite stand. Aber wenn er auch in seiner Individualität immer mehr geläutert und geheiligt wurde, so mußte er sich doch in dem reinen Grundwesen dieser Individualität gleich bleiben, und so finden wir denn auch den alten, mehr lodernden, als tief glühenden Feuergeist immer wieder. Bald ist er tief im Abendlande bei Paulus zu Rom, bald tief im Morgenlande bei Petrus in der Gegend von Babylon. Nehmen wir den Bericht der Geschichte dazu, so ist er zuletzt in Alexandrien und hat also hin und her sein Wesen gehabt und als Evangelist in den großen Hauptstädten dreier Welttheile gewirkt. Wir lernen in ihm einen apostolischen Mann kennen, der treuen Glaubensernst in einem leicht erregten Gemüthe bewährte, der ohne Zweifel mit vorherrschender Phantasie und großer Begeisterungsfähigkeit begabt war, den aber ein gewisser Mangel an Geistestiefe und ruhiger, durchhaltiger Charakterstärke zu einer starken Aeußerlichkeit und theilweisen Oberflächlichkeit disponirte, wobei ihm vielleicht noch einmal die strenge Consequenz des Paulus zu gewaltig wurde, so daß er sich zu dem verwandteren Petrus hinwandte. Wenigstens sind die angegebenen Züge in seinem Hin- und Herweben zwischen den großen Missionsstationen und zwischen den beiden großen Aposteln deutlich zu erkennen.

Es wäre zu verwundern gewesen, wenn ein evangelischer Charakter, wie der gezeichnete, der überall mit zur Stelle war, nicht auch ein Evangelium geschrieben hätte. Aber beinahe ebenso sehr wäre auch das zu verwundern gewesen, wenn sein Evangelium nicht das kürzeste unter den übrigen geblieben wäre. Schon in seiner Kürze hat es das Anzeichen der Herkunft von einem lebhaften, unruhigen Geist erhalten, der zu einer ausführlichen Schriftstellerei keine Geduld hatte. Aber dieses Gepräge eines Geistes, wie wir ihn in dem Evangelisten Markus kennen gelernt haben, hat das zweite Evangelium durch und durch. Welch eine Lebhaftigkeit des Geistes spricht sich hier überall in der Auffassung der evangelischen Geschichte aus! Das Lieblingswort des Markus ist das frische εὐθέως; es kehrt in seinen Erzählungen immer wieder, sowie es die vielen Momente seines eignen bewegten Lebens bezeichnen könnte. Seine Losung war: εὐθέως, wie Blücher's Losung: Vorwärts. Mit einer solchen Lebhaftigkeit des Geistes ist aber in der Regel eine frische und starke Phantasie verbunden. Eine solche Phantasie, wie sie bald fortreißend, bald abschreckend in dem Leben des Evangelisten sich offenbarte, beurkundet sich auch in seinem schriftlichen Werke. Man hat ihn wegen seiner colorirten Darstellung den ausmalenden Evangelisten genannt. Die ausmalenden Züge aber, womit er seine Erzählungen erweitert und schmückt, haben wir nicht überall als Zusätze seiner Phantasie zu betrachten. Solche Menschen, die eine Individualität haben, wie Markus, wissen sich nicht nur für sich selber eine erzählte Sache weiter auszumalen, sondern sie haben auch ein besonders glückliches Gedächtniß für das frische Detail der Begebenheiten, für anekdotenartige Spitzen und Momente in dem Vorgefallenen, für die malerischen Züge, die das Geschichtliche an sich selber hat. Sie behalten das Concrete und Individuelle leicht, wenn es ihnen einmal erzählt worden ist, bis zu großen Einzelnheiten — denn gerade

dieſe lebensfriſche Aeußerlichkeit entſpricht ihrer Individualität. Und ſo haben wir denn viele Ausſchmückungen im zweiten Evangelium der maleriſchen Phantaſie des Markus zuzuſchreiben; z. B. Jeſus war in der Wüſte bei den Thieren; die Kleider Jeſu wurden weiß wie der Schnee, daß ſie kein Färber auf Erden ſo weiß machen kann; der Feigenbaum, welchen Jeſus verflucht hatte, war verdorret bis auf die Wurzel. Dieſe weitere Ausbildung des Vernommenen geht nicht über die Wahrheit der Geſchichte hinaus. Vernimmt Einer nämlich, daß ein Feigenbaum wahrhaft verdorrt iſt, ſo kann er auch hinzuſetzen, daß er verdorrt ſey bis auf die Wurzel. In anderen Zügen der Ausführlichkeit des zweiten Evangeliums finden wir aber nicht die dichtende Phantaſie wieder, ſondern vielmehr jenes glückliche Gedächtniß, welches lebhaften Naturen für das friſche Detail der Ereigniſſe gegeben iſt. Hierher gehören viele Notizen, z. B. wie es Jeſus bisweilen gemacht habe, wenn er die Kranken heilte; wie Jeſus im Sturme auf dem See auf einem Kiſſen im Hintertheile des Schiffes geſchlafen habe; wie der blinde Bettler bei Jericho Bartimäus, Sohn des Timäus, geheißen habe, wie Jeſus in den Grenzen von Tyrus und Sidon in ein Haus gegangen ſey und geſucht habe, verborgen zu bleiben. Dieſer eigenthümlichen Gedächtnißfriſche des Markus haben wir auch die ſchöne Blindenheilungsgeſchichte zu verdanken, die er uns Kap. 8. V. 22. erzählt, und die gerade er allein hat. Außerdem finden wir wieder andere Züge von gemiſchter Natur, nämlich ſolche, welche wir theilweiſe der Gedächtnißfriſche, theilweiſe der ausmalenden Phantaſie des Evangeliſten verdanken; z. B. Jeſus konnte in ſeinem Vaterlande keine einzige That thun, ausgenommen, daß er einigen Kranken die Hände auflegte und ſie heilte. Und er verwunderte ſich über ihren Unglauben. Hierher gehört auch wohl das ſchöne Gleichniß in Kap. 4.

V. 26 ff.: „Mit dem Reiche Gottes verhält es sich also, wie wenn ein Mensch Samen aufs Land wirft und schläft und stehet auf Nacht und Tag, und der Same gehet auf und wächset, daß er es nicht weiß. Denn die Erde bringt von selber hervor zuerst das Gras, darnach die Aehren, und dann den vollen Weizen in den Aehren. Wenn sie aber die Frucht gebracht hat, so schickt er alsbald (εὐθέως) die Sichel hin, denn die Aerndte ist da."

So hat aber das zweite Evangelium nicht bloß den Charakter der malerischen Darstellung, sondern auch der frischen Begeisterung. Es ist geschrieben unter dem fortdauernden Erstaunen einer leicht entzündeten, lebhaften Seele, wie die des Markus nach den geschichtlichen Zügen seines Lebens war. Es ist das Evangelium des begeisterten Evangelisten. So wie er erzählt, so spiegelte sich die Erscheinung Christi und sein Wunderwalten und Wohlthun im Volksleben und in dem Gemüthe lebhafter Naturen. Und in dieser Beziehung namentlich füllt das Evangelium des Markus seine Stelle aus; durch diese Eigenthümlichkeit ist es Eines von den vieren, und um deßwillen besonders wäre sein Verlust ganz unersetzlich. Markus zeichnet uns die großen Tagewerke des Herrn mit dem Motto: ich muß wirken, so lange es Tag ist, ehe denn die Nacht kommt, da Niemand wirken kann. Der Herr ist hin und wieder von einem großen Volksgedränge umgeben, so daß manchmal der Raum zum Stehen und die Zeit zum Essen fehlt. Er wirkt aber mit solcher Hingebung, mit solchem Feuerscheine der arbeitenden Liebe unter den herbeiwogenden Haufen der Hülfsbedürftigen, daß die Seinen ihn einmal zurückreißen wollen aus dem Gedränge mit den Worten der Besorgniß: er ist außer sich, er kommt von Sinnen (Kap. 3. V. 21). Ein anderes Mal aber mahnt auch der Herr die Seinen von der Ueberarbeitung ab und befiehlt ihnen, in die Einöde zu gehen und ein wenig auszuruhen. Sowie aber die Arbeit Jesu

groß ist, so ist es der Erfolg ebenfalls. „Er heilt ihrer Viele, also daß ihn alle Geplagten überfallen, um ihn anzurühren und geheilt zu werden.“ „Wo man von seiner Ankunft hört, da trägt man die Kranken aus der ganzen Umgegend herbei und stellt sie mit den Tragbahren aus auf den Märkten, mit der Bitte, daß sie nur den Saum seines Kleides anrühren möchten, und alle, die ihn anrühren, werden gesund.“ Darum aber macht die Erscheinung und Wirksamkeit Jesu auch den tiefsten Eindruck auf das Volk; sie verwundern sich, sie erstaunen über die Maßen, sie entsetzen sich, wo er auftritt und seine Kraft und Liebe offenbart. Es ist eine schlechte Würdigung der evangelischen Geschichte, wenn man meint, diese Darstellung sey rein subjectiv, es gebe sich in diesen großen Bewegungen nur die Neigung des Markus zu erkennen, seine Erzählungen durch sogenannte Drucke (nach straußischem Ausdrucke) zu verstärken. Markus war nur das geeignete Organ, den Lebensschwung und Arbeitsdrang in der Geschichte Jesu, das frische Gewittern seiner Heilkräfte und den großen Freudenschrecken, den sein Wesen und Thun überall im Volke hervorrief, durch die lebendige apostolische Tradition aufzufassen und darzustellen. Und wohl mögen viele petrinische Erinnerungen ihn dabei unterstützt haben; denn die Individualität des Petrus hatte Aehnlichkeit mit der seinigen, aber sie hatte dennoch eine viel bedeutendere Gemüthstiefe und Charakterstärke.

Aber auch diese Eigenthümlichkeit des Markus hat sich seinem Evangelium eingeprägt. Das stille Gründen und Ergründen war ihm nicht sonderlich eigen. Darum theilt er von den Reden Jesu nur sehr wenige mit, und diejenigen, welche er mittheilt, sind meistentheils lebhafte Streitreden, Strafreden und Worte Jesu vom Weltgericht, — also Reden von solcher Art, wie sie ihn am meisten ansprechen mußten. Auch in der Verknüpfung der wenigen

Reden, welche er liefert, zeigt sich dieser vorherrschend auf das Aeußerliche gerichtete Sinn. So zeigen manche Zusammenstellungen von Aussprüchen Jesu sehr wenig Zusammenhang; z. B. Kap. 4. V. 20. 21. 24 u. 25. Einigemal steigert sich diese Aeußerlichkeit des Evangelisten selbst bis zur Flüchtigkeit, z. B. wenn den Jüngern verboten wird, zwei Röcke anzuziehen (Kap. 6. V. 9), oder wenn nach ihm der Feigenbaum nur Blätter hat und keine Früchte, weil die Zeit der Feigen noch nicht da ist, oder wenn er den römischen Hauptmann aus dem Geschrei, womit Jesus verscheidet, schließen läßt, dieser sey Gottes Sohn gewesen (Kap. 15. V. 39). Aus dieser Eigenthümlichkeit des Markus erklärt sich auch der Umstand, daß sich bei ihm der traditionelle Bestand der evangelischen Geschichte, ungeachtet aller Malerei ins Detail, so wenig individualisirt hat. Die apostolische Tradition hat sich in seiner Seele schön gespiegelt, aber sie hat in seiner Darstellung nicht das Gepräge einer tiefgeistigen und innigen Verarbeitung bekommen. Freilich stehen in dieser Beziehung Johannes und Matthäus zu sehr gegen Markus im Vortheil, als Jünger und unmittelbare Zeugen des Lebens Jesu. Betrachten wir aber den Markus als Gefährten des Apostels Petrus und den Lukas als Gefährten des Paulus, so steht Markus unstreitig im Vortheile gegen Lukas, und dennoch hat selbst das Werk des Lukas mehr innerliche Individualität, als das des Markus. Wenn man demnach Markus als den Maler bezeichnet, so darf dabei an höhere künstlerische Originalität wohl nicht gedacht werden. Wollte man endlich auch den Mangel an starker Ausdauer und Charakterkraft in seinem Evangelium wiedersuchen, so wäre auch wohl dieser individuelle Zug in demselben zu entdecken. Die Annahme, daß Markus die beiden Evangelisten Matthäus und Lukas benutzt habe, ist vielleicht durch den gegenwärtigen Standpunkt der neu-

testamentlichen Kritik erschwert a), sonst möchte wohl das Hin- und Herneigen des Schriftstellers zwischen Matthäus und Lukas an das Hin- und Herweben des Missionärs zwischen Paulus und Petrus erinnern. Jedenfalls war es ihm Bedürfniß, sich ebenso in seinem Evangelium an die vorhandene Tradition, wie in seinem Leben an die großen apostolischen Männer stark anzuschmiegen. Dieses Bedürfniß der Anlehnung lag nicht etwa lediglich in seinem bloß mittelbaren Verhältnisse zu der Lebensgeschichte Jesu; denn in dieser Beziehung hatte ja selbst Paulus nichts vor ihm voraus. Auch in der Arbeit selbst scheint der ungeduldig forteilende Trieb, dem die Ausdauer abgeht, allmählich hervorzutreten; es scheint nämlich, als ob die Darstellung gegen den Schluß des Evangeliums hinaus eiliger, kürzer und farbloser würde; als ob der Ausmalungen, der Erweiterungen in der ersten Hälfte des Evangeliums mehr wären. In jedem Fall aber ist der Bericht der letzten Verheißung, welche Jesus seinen Jüngern gegeben (K. 16. V. 17. 18) ganz und gar nach der frischen und farbreichen Darstellung des Markus. Die ganze Apostelgeschichte gibt er in den beiden Schlußversen: „Der Herr nun, nachdem er mit ihnen geredet, ward aufgenommen in den Himmel und setzte sich zur Rechten Gottes. Jene aber zogen aus und predigten an allen Orten unter der Mitwirkung des Herrn, der das Wort durch begleitende Zeichen bekräftigte." Der Trieb zur apostolischen Bewegung und Wirksamkeit war bei ihm zu mächtig, als daß er ihm Zeit und Ausdauer hätte gönnen sollen, nach der Weise des Lukas auch noch zu dem Evangelium eine Apostelgeschichte zu schreiben b).

---

a) Bei de Wette findet sie sich übrigens wieder, s. kurze Erklärung der Evangelien des Lukas und Markus S. 3.

b) Dieselbe Lebhaftigkeit des Wesens, welche den Evang. Markus überall charakterisirt, spricht sich ebenfalls in seiner Vorliebe für das Präsens in der Erzählung, sowie für die Diminutivform, z. B. παιδίον, ἰχθύδια u. s. w., aus.

3. Lukas.

Die ersten Notizen über Lukas gibt uns seine zweite neutestamentliche Schrift, die Apostelgeschichte. Hier schließt er sich zu Troas dem Missionszuge des Apostels Paulus mit schöner Anspruchslosigkeit an (Apg. 16. V. 10 u. 11). „Wir fuhren aus von Troas": mit diesen Worten verräth er uns seinen Eintritt in die apostolische Gesellschaft. Dann aber verlieren wir ihn wieder aus der Gesellschaft des Paulus und Silas zu Philippi (Apg. 16. V. 17 ff.), woselbst diese beiden wegen der von Paulus vollbrachten Heilung einer Wahrsagerin ins Gefängniß geworfen wurden. Als sie wieder entlassen wurden und fortzogen, blieb Lukas, wie es scheint, zu Philippi. Später kam Paulus nach Philippi zurück, und nun schloß sich ihm Lukas wieder an, indem sie von Philippi gen Troas schifften, um weiterhin nach Jerusalem zu ziehen (Apg. 20. V. 6). Auch in Jerusalem finden wir sie noch beisammen; Lukas wird in die Gesellschaft der Apostel miteingeführt (Apg. 21. V. 18). Durch die Gefangennehmung des Paulus aber, welche die jüdischen Zeloten hier bewirkten, wurde Lukas abermals von ihm getrennt (Apg. 21. V. 27). Später, als Paulus nach Cäsarea abgeführt worden war und sich hier in gelinder, aber langwieriger Haft befand, scheint auch Lukas wieder mit ihm in Verbindung getreten zu seyn. Es heißt nämlich: „der Statthalter Felix befahl dem Hauptmanne, Paulum in Verwahrung zu halten, Nachsicht zu haben und Niemand von den Seinigen zu hindern, ihm Dienste zu leisten oder zu ihm zu kommen" (Apg. 24. V. 23). Wenigstens ist der Beschluß, demzufolge Paulus nach Italien reiste, auch ein Beschluß über ihn und für ihn. „Es war bestimmt, daß wir abfahren sollten nach Italien," sagt er Apg. 27. V. 1. Also machte er die Seefahrt Pauli mit und kommt mit ihm zu Rom an (Kap. 28. V. 14). In Rom war Lukas wenigstens noch längere Zeit der Gehülfe

des Apostels. Von hier aus schrieb Paulus an den Timotheus (im 2. Briefe): Lukas ist allein bei mir; und im Brief an den Philemon ist Lukas mit unter den Grüßenden. Ebenso im Briefe Pauli an die Kolosser. Hier erfahren wir, daß Lukas ein Arzt war und daß er dem Apostel vor Andern theuer war. „Es grüßt euch Lukas, der Arzt, der Geliebte, und Demas" (Kolos. 4. V. 14). Zugleich wird es hier zur Gewißheit, daß Lukas zu den Heidenchristen gehörte, denn Kap. 4. V. 10 u. 11. heißt es: „Es grüßen euch Aristarchus, mein Mitgefangener, und Markus u. s. w. und Jesus, genannt Justus, die von den Beschnittenen sind. Darauf folgen noch andere Grüßende, die also nicht von den Beschnittenen sind, und unter ihnen Lukas.

Wir lernen also in Lukas einen Mann kennen, dem wir die hellenische Bildung seiner Zeit in einem gewissen Maße zuschreiben müssen. Er war ein Arzt, der in einer Seestadt lebte; in dieser Stellung mußte er die Anforderungen seiner Zeit in Betreff der höheren Bildung erfüllen, mußte die Einwirkungen ihrer geistigen Bewegung erfahren. War er, wie Eusebius berichtet, zu Antiochien in Syrien gebürtig, so mußte er auch schon in seiner Vaterstadt unter der Anregung und Einwirkung der damaligen Weltbildung gestanden haben. Seine Bildung wird aber auch beurkundet durch seinen Styl, wie er sich in der Apostelgeschichte kundgibt, namentlich in denjenigen Theilen, wo er seiner eignen Ausdrucksweise ganz überlassen ist, wo der hebraisirende Charakter der neutestamentlichen Tradition ihn am wenigsten bindet. Die dem hellenischen Geiste eigne reine Bestimmtheit des Ausdruckes, die Klarheit der Vorstellung, die schöne Moderation in der Darstellung kann man ihm nicht absprechen. Als ein gebildeter Arzt mußte Lukas zur Reflexion geneigt, über die Leichtgläubigkeit des Volksgeistes emporgehoben und mehr oder weniger zur Forschung gestimmt seyn, wenn auch der Beruf und Stand

der damaligen Aerzte nicht nach den Verhältnissen der neueren Zeit betrachtet werden kann. Bei Lukas aber kam zu dem Ansehen, was er als Arzt in Anspruch nehmen konnte, das Gewicht einer schönen und bedeutenden Persönlichkeit. Den Umstand, daß er zu einem vornehmen Manne, dem Theophilus, in einem freundschaftlichen Verhältnisse stand, wollen wir in dieser Beziehung nur berühren, aber das zeugt entschiedener für die bedeutende Natur des Lukas, daß er in ein so inniges und bleibendes Verhältniß zu dem Apostel Paulus treten konnte. Vielleicht lag es in seiner ansehnlichen Erscheinung begründet, daß der politisch rücksichtsvolle Magistrat zu Philippi ihn unangetastet ließ, als Paulus und Silas ins Gefängniß geworfen wurden. Hätte es nämlich Lukas in diesem Prüfungssturme an der nöthigen Treue im Bekenntnisse des Evangeliums fehlen lassen, so hätte Paulus ihn schwerlich später wieder zu seinem Gefährten angenommen. In Jerusalem ging er zum zweiten Male frei aus, und dennoch dauerte auch hier die Verbindung mit dem Apostel fort. Diese freie Hingebung, womit Lukas bleibend in der engen Verbindung mit dem gewaltigen Paulus beharren konnte, beweist wohl, daß er nicht nur ein ausgezeichnet begabter, sondern auch ein charakterfester, bescheidener, einerseits schmiegsamer, andererseits treuer Mann seyn mußte. Seine Bescheidenheit ist, wie wir eben sahen, aus der geräuschlosen Art zu erkennen, womit er in die Geschichte des Apostels Paulus hineintritt. Sein Talent zur Forschung und Darstellung beurkundet die Apostelgeschichte. Wie zusammenhängend ist der Bericht von der ersten Gründung und Ausbreitung der christlichen Kirche! Er läßt nichts Unmotivirtes, fragmentarisch Dunkles in diesen Bericht einfließen, obschon er dem Schauplatze dieser großen Lebensbewegung persönlich fern gewesen ist. Wie anschaulich und genau aber ist die Darstellung derjenigen Ereignisse, welche er miterlebt hat, namentlich der Seefahrt

nach Italien! Daß er aber nicht bloß das Talent der klaren Auffassung und Darstellung hatte, sondern auch zur kritischen Erforschung der Zeitverhältnisse begabt und dafür gebildet war, hat Dr. Tholuck in seiner Schrift gegen Strauß mit einer reichen Fülle von Beweisen auf eine siegreiche Weise dargethan. Mit diesen Talenten und Tugenden aber wurde Lukas durch die entschiedenste Bekehrung zu Christo ein Werkzeug seines göttlichen Geistes, ein Gehülfe am Werke der Apostel, ein Evangelist. Von einem solchen, hellenisch gebildeten Heiden, von einem schön begabten Arzte, der in einer Seestadt lebte und nun auf einmal alle seine alte Weltherrlichkeit um Christi willen dahingab, und der nun mit solcher Hingebung und Ausdauer für die Ausbreitung des Evangeliums lebte, müssen wir vermuthen, daß er früher schon in der besseren Richtung des hellenischen Geistes gestanden, daß er zu den fragenden, suchenden, das Heil ersehnenden Griechen gehört habe. Jedenfalls kam er zum Glauben an Christum nicht auf den vorbereitenden Wegen, welche die treuen Israelitenseelen durch das A. T. geführt wurden, sondern auf freieren oder allgemeineren Wegen der göttlichen Leitung des menschlichen Geistes zum Heile. Nicht sowohl die Erfüllung der alttestamentlichen Typen und Weißagungen, als vielmehr die Erfüllung seiner Ahnungen von dem schönsten der Menschenkinder, seiner Sehnsucht nach der Offenbarung der Gottheit und der göttlichen Wahrheit und Gnade im Fleisch, und endlich seiner Vorstellungen von einem unaussprechlich huldreichen Menschenfreunde, Arzt und Helfer mußte ihn in der Gestalt Christi den Herrn der Herrlichkeit und den Heiland der Völker erkennen lassen. Die ethische Natur des Christenthums, seine geistige Evidenz, seine gottmenschliche Herrlichkeit und seine universelle Macht und Richtung mußte sich der Seele eines solchen hellenisch gebildeten Gläubigen aus den Heiden tief einprägen. Was aber insbesondere die Universa-

lität des Lukas anlangt, so können wir schon aus dem einen Umstande, daß er der geliebte, vieljährige Gefährte des Paulus war, mit Gewißheit schließen, daß ihm der universelle Charakter des Christenthums mit besonderer Klarheit aufgeschlossen seyn mußte. Gerade er mußte den Einwirkungen des pharisäischen Fanatismus auf einen nicht geringen Theil der Judenchristen in den apostolischen Gemeinen besonders fern oder streng gegenüber stehen. So lernen wir in Lukas einen höchst einnehmenden Charakter aus der apostolischen Kirche kennen, einen Auserwählten, der in seiner liebenswürdigen, talentvollen, kräftigen Individualität vorab gereift war zu einer jener seltenen Goldfrüchte der hellenischen Cultur, zu einem praktischen Weisheitsfreunde, und der nun durch die Gnade und Wahrheit Christi wiedergeboren und geheiligt wurde zu einem Sohne und Zeugen der lebendigen Weisheit, zu einem reich gesegneten Evangelisten von der in Christo erschienenen Freundlichkeit und Leutseligkeit unseres Gottes und Heilandes, und dessen Talent und Bildung dazu geweiht wurde, der Kirche Christi ein kostbares Evangelium und eine unentbehrliche Urkunde ihrer Stiftung und ersten Ausbreitung zu schreiben.

* * *

Dieser Lukas ist der Verfasser des dritten Evangeliums. Ueberall hat dasselbe das Gepräge seiner Persönlichkeit. Die bekannten Einleitungsworte (Kap. 1. V. 1—4) zeugen von seiner griechischen Bildung. Sie zeugen zugleich davon, daß der Verfasser eine Idee von kritischer Prüfung der vorhandenen evangelischen Ueberlieferungen hatte und daß er dieser Idee gemäß eine streng historische Darstellung der evangelischen Geschichte geben wollte. Und in dem Contraste, welchen der griechische Styl der Einleitung mit dem hebraisirenden Style der gleich nachfolgenden Erzählungen bildet, sowie des ganzen Evangeliums überhaupt, liegt eine Bürgschaft für die Gewissenhaftigkeit, womit er als

Sammler zuverläſſiger Memorabilien verfahren iſt. Er opfert ſofort den Trieb zur originellen und freien Darſtellung ſeiner Ehrfurcht für die von ihm als echt und rein anerkannten urkundlichen Ueberlieferungen. Das Evangelium des Lukas verräth den gebildeten Forſcher, denn es enthält eine Menge eigenthümlicher Nachrichten, welche in den übrigen Evangelien fehlen. Dieß iſt um ſo merkwürdiger, da Lukas von allen vier Evangeliſten der lebendigen Quelle der Evangelien am fernſten ſtand. Nicht nur die beiden Apoſtel Matthäus und Johannes, ſondern auch der Evangeliſt Markus (letzterer als ein Chriſt, den die erſte Gemeine zu Jeruſalem gezeugt hatte, und als Schüler des Petrus) hatten vor ihm einen bedeutenden Vorſprung. Demnach zeigt ſich in der höchſt bedeutenden Stellung des dritten Evangeliums, namentlich in ſeinem Uebergewicht über das zweite, ein ſchöner Segen der gebildeten Forſchung, die der Sache Chriſti geweiht iſt. Die entferntere Stellung aber, in welcher Lukas ſich zu der evangeliſchen Tradition befand, prägt ſich ſo lieblich in der treuen Sorgfalt und Behutſamkeit ab, womit Lukas die vielen ſchriftlichen Memorabilien, auf denen ſein Evangelium beruht, zuſammengeſetzt hat. Dieſer Umſtand nämlich, daß Lukas von Anfang bis zu Ende nur Sammler und Ordner ſchon vorhandener evangeliſcher Schriften geweſen, ſcheint uns durch Schleiermacher's Werk über die Schriften des Lukas völlig erwieſen zu ſeyn, wenn auch die hinzugefügte Behauptung, daß er „ſolche Schriften unverändert durch ſeine Hand gehen laſſe", unerweislich und zweifelhaft bleiben, und manche Analyſe der einzelnen Memorabilienverkettung mehr den großen Scharfſinn Schleiermacher's, als eine wirkliche Fuge zwiſchen verſchiedenen Memorabilien beweiſen möchte. Schleiermacher beweiſt bekanntlich ſowohl durch viele unverkennbare Schlußformeln, als durch Wiederholungen, welche ſich durch das ganze Evangelium hindurchziehen, daß daſſelbe aus

vielen Berichten componirt sey, und daß Lukas diese Berichte sehr zart behandelt habe, indem er namentlich die Schlußformeln habe sehen und also die einzelnen Fugen hervortreten lassen. Solche Schlußformeln findet Schleiermacher z. B. Kap. 1. V. 80; Kap. 2. V. 18. 40. 52; Kap. 4. V. 15. 44 u. s. f. Es ist zu bedauern, daß auch in dieser schleiermacher'schen Schrift Spitzfindigkeiten vorkommen, vermittelst deren der Scharfsinn in sein Gegentheil umschlägt, z. B. wenn er sich das Uebernachten Jesu auf einem Berge nicht anders zu deuten weiß, als daraus, daß ihm das Gedränge der Karavanen in der Herberge lästig geworden sey. Schleiermacher bezeichnet aber den Lukas in seiner genannten Schrift nicht nur als einen guten Sammler und Ordner, sondern rühmt es auch insbesondere, daß er fast lauter vorzüglich echte und gute Stücke aufgenommen habe (S. 302). „Dieß", sagt er, „ist gewiß nicht das Werk des Zufalls, sondern die Frucht einer zweckmäßig angestellten Forschung und einer wohl überlegten Wahl." Der gebildete Forschungsgeist des Lukas hat aber nicht bloß einen schönen Ertrag von besonderen, ihm eigenthümlichen evangelischen Geschichten zusammengebracht, sondern außerdem höchst schätzenswerthe Bemerkungen, durch welche die Erzählungen der anderen Evangelisten ergänzt, erläutert oder gar berichtigt werden. So motivirt er allein die Geburt Jesu zu Bethlehem, die Geschichte Johannis des Täufers, die Erscheinung des Moses und Elias auf dem Berge der Verklärung (Kap. 9. V. 31), die Unterweisung der Jünger im Gebete des Herrn, den Umstand, daß Petrus in Gethsemane mit einem Schwerdte bewaffnet war (Kap. 22. V. 38), und viele andere Punkte oder Begebenheiten in der evangelischen Geschichte. Seine Darstellung ist in manchen Stellen genauer, als die des Matthäus und Markus. Er unterscheidet z. B. in der Weißagung Christi von den letzten Dingen bestimmt zwischen der Zerstörung Jerusalems

und dem Ende der Welt. Nach ihm lautet der Ausdruck Christi von den himmlischen Zeichen also: es werden Zeichen geschehen an Sonne, Mond und Sternen; nach den Andern werden die Sterne vom Himmel fallen. Er hat uns den großen Unterschied zwischen dem unbußfertigen und bußfertigen Schächer und das selige Ende des letztern aufgehoben, während Matthäus flüchtig zusammenfassend nur von den lästernden Mitgekreuzigten berichtet. Er berichtet uns von den Jüngern mit psychologischem Verständniß ihrer Stimmung: sie glaubten nicht vor Freuden (Kap. 24. V. 41), während Markus diesen Unglauben als Herzenshärtigkeit vom Herrn läßt gescholten werden, was allerdings ebenfalls richtig ist, insofern die Jünger noch nicht ganz geheiligt waren (Mark. 16, 14). Ueberhaupt verräth das Evangelium des Lukas die Bildung seines Verfassers auch durch die eingestreuten Reflexionen. Dahin rechnen wir z. B. die Bemerkung über die Wunderthätigkeit Christi: Die Kraft des Herrn ging von ihm, es ging eine Kraft von ihm aus und heilte sie alle (Kap. 5. V. 17; Kap. 6. V. 19); zudem den Bericht über die Veranlassung der Verklärung Jesu: Und da er betete, ward die Gestalt seines Angesichts anders. Mehrere Referate des Evangeliums scheinen in ihrer Aufnahme oder in ihrer Stellung die Neigung des Verfassers zu der psychologischen Reflexion zu offenbaren. Hat uns etwa der Verf. sogar in der heiligseligen Stimmung der Mutter Jesu ihre Disposition zu der Geburt des heiligen Menschensohnes andeuten wollen? Lassen wir diese Frage dahingestellt; aber das ist gewiß, daß er die Geschichte von dem zwölfjährigen Jesus mit einer Reflexion über seine wunderbare Gemüthsentfaltung aufgenommen hat; „Jesus", heißt es, „nahm zu an Alter, Weisheit und Gnade bei Gott und den Menschen." Auch scheint es nicht zufällig zu seyn, daß in der Stelle Kap. 9. V. 54—62. die religiös-moralische Erscheinung der vier

Temperamente in historischen Vorfällen zusammengestellt ist und gezeigt wird, wie Christus sie alle miteinander behandelt und heilt, den cholerischen Eifer der Donnerssöhne, die sanguinische Begeisterung eines gläubigen Schriftgelehrten, das melancholische Heimweh eines Trauernden und das phlegmatische Zögern eines lässigen Jüngers. Diese Zusammenstellung ist wenigstens dem Lukas eigen. Auch die bedeutende Bemerkung über die Stimmung der Jünger, nachdem ihnen Jesus seine Leiden zuvor verkündigt, hat Lukas allein und zwar mit einer so außerordentlichen Emphase, daß man genöthigt ist, an die gedankenvollste Reflexion dabei zu denken, wenn man ihm nicht die gedankenloseste Tautologie aufbürden will. Es heißt nämlich Kap. 18. V. 34: Und sie verstanden von diesen Dingen nichts; und dieses Wort war ihnen verborgen, und sie begriffen das Gesagte nicht. Vielleicht ließe sich dieß in der Kürze so wiedergeben: sie wollten und konnten es nicht verstehen; nämlich erstlich nahmen sie nichts davon zu Herzen, darum blieb ihnen zweitens die ganze Sache ein Räthsel, und darum war ihnen drittens auch das Einzelne nicht verständlich. Ohne Zweifel legt hier der motivirende Lukas deßwegen ein so starkes Fundament, weil er darauf später die seltsame Erscheinung zu bauen hat, daß die Jünger die Auferstehung Jesu, die ihnen doch zuvor verkündigt war, nicht glauben mochten. Auch in der Bemerkung, welche Lukas macht, nachdem er erzählt hat, wie Pilatus den gefangenen Jesus zum Herodes ins Gericht geschickt habe, an jenem Tage seyen Pilatus und Herodes Freunde geworden, glauben wir eine psychologische Reflexion und zwar das ironische Wort eines feinen christlichen Menschenkenners zu vernehmen. Von demselben psychologischen Scharfblicke für die Wunder des Lichts zeugt die Aufbewahrung der herrlichen Erzählung, wie Jesus den Petrus angeblickt habe, nachdem ihn dieser dreimal

verleugnet. Indem wir nun schon so manche Spuren des Psychologen im Evangelium gefunden haben, sind wir ja bereits dem Arzte nahe gekommen. Um auch den Arzt selber im Evangelium zu entdecken, wollen wir nicht so weit gehen, die etwaigen medicinischen Kunstausdrücke in demselben aufzusuchen. Nur eine Geschichte wollen wir in dieser Beziehung genauer ins Auge fassen. Alle vier Evangelisten nämlich erzählen uns die Uebereilung, in welcher Petrus dem Malchus, einem Knechte des Hohenpriesters, das Ohr abgehauen. Matthäus, Markus und Johannes aber scheinen im Gedränge des verhängnißvollen Moments dieses kleine Ungemach zu vergessen. Christus der Heiland aber konnte die Wunde des Leidenden selbst in der schrecklichsten Lage nicht unbeachtet lassen, und weil eine Notiz von seiner Hülfe vorhanden war, so konnte sie Lukas der Arzt nicht fallen lassen, wie die übrigen. Hier mußte sich der Arzt in einer charakteristischen Relation bewähren und er thut es mit dem Worte: Jesus rührete sein Ohr an und heilete ihn. Auch von dem Schweiße, der in Gethsemane gleichwie Blutstropfen von Jesu niederfloß, erzählt Lukas allein.

Daß der Verfasser des dritten Evangeliums einen heidenchristlichen, universellen Standpunkt hatte, wie wir ihn dem Lukas zuschreiben müssen, zeigt sich überall. Nur würden wir zu weit gehen, wenn wir dem Evangelisten dabei eine gewisse Absichtlichkeit, ein systematisches Verfahren oder gar ein bewußtes polemisirendes Verfahren gegen die pharisäische Partei in der ersten Kirche aufdringen wollten. Darum haben wir auch keine Rechenschaft von der auffallenden Erscheinung zu geben, daß nicht gerade Lukas die Geschichte von den morgenländischen Weisen berichtet. Sein freierer Standpunkt gibt sich vielleicht schon darin zu erkennen, daß er nicht das Geschlechtsregister des Joseph aufgenommen hat, sondern ein solches, wovon wir vermuthen müssen, daß es der Maria ange-

hört, und gewiß zeigt er sich darin, daß er diese Genealogie, alle abrahamitische Particularität durchbrechend, bis auf Adam zurückführt. Auch darin scheint sich der Evangelist aus den Heidenchristen zu entdecken, daß hier jene Rede Jesu aufbewahrt worden ist, worin Jesus die Leute von Ninive und die Königin aus dem Süden als Verkläger gegen das Geschlecht seiner Zeit auftreten läßt. Dieser universale Standpunkt gab dem Evangelisten auch einen besondern Sinn für jene Argumentationen Christi, die nicht aus dem alten Testamente, sondern mit rationeller Kraft aus dem Volksleben gegriffen waren; z. B. Luk. 13, 15 ff.: „Löset nicht Jeder von euch am Sabbath seinen Ochsen oder Esel von der Krippe und führt ihn zur Tränke, und diese Tochter Abraham's, die der Satan gebunden hatte schon achtzehn Jahre, sollte nicht gelöst werden von diesem Band am Sabbath?" In dieser Beziehung ist noch zu bemerken, daß Lukas allein die Geschichte vom barmherzigen Samariter hat, er allein die Geschichte von den zehn geheilten Aussätzigen, unter denen nur ein Dankbarer war und dieser abermals ein Samariter, zudem das Gleichniß von dem Zöllner und Pharisäer; lauter Stücke, in denen sich das Durchbrechen des Geistes Christi durch den jüdischen Particularismus offenbart. Wir haben oben gesehen, daß ein hellenisch gebildeter Geist, wenn er zum Christenthume bekehrt wurde, besonders von dem religiös-ethischen Wesen Christi, von der Erscheinung der Freundlichkeit und Leutseligkeit Gottes in ihm, dem Heilande, ergriffen seyn mußte. Und diese Ergriffenheit von der Huld des Herrn zeigt sich durchweg im Evangelium des Lukas recht vorherrschend. Darüber schreibt Sander in dem oben erwähnten Werkchen (S. 11): „Lukas stellt uns den Herrn vorzüglich als den barmherzigen Hohenpriester dar, der Mitleid mit uns haben kann; stellt ihn dar als den, der gesalbt ist, zu heilen die zerstoßenen Herzen, den Armen das Evangelium zu verkündigen; da

wird uns in so vielen Geschichten und Gleichnissen die Gestalt eines bußfertigen Herzens beschrieben und die Sünderliebe des Sünderheilands, der den verlornen Söhnen, dem Zachäus, der Sünderin, dem Petrus entgegeneilt." S. 35: „Hier wird auch der Barmherzige in seiner Freundlichkeit und Holdseligkeit uns vor die Augen gemalt, wie er sich herunterläßt zu den Tiefgefallenen, wie er in allen Stücken uns gleich geworden, ausgenommen die Sünde, wie er weinet mit den Weinenden, und wie unser Schmerz sein Schmerz geworden; er wird uns vorgemalt als der, der das Niedrige und Geringe erwählt, was da nichts ist, auf daß er zu Schanden mache, was etwas ist." Diese Charakterzüge findet nun Sander wieder in der Geschichte von der Maria, von den Hirten, vom Jünglinge zu Nain, von der bußfertigen Sünderin, vom barmherzigen Samariter, in den drei Gleichnissen vom verlornen Schafe, vom verlornen Groschen und vom verlornen Sohne, von den weinenden Weibern, welche Jesu nachfolgten, von dem begnadigten Schächer und von den Jüngern, die nach Emmaus gingen.

So ziemte es besonders dem hellenischen Geiste des Lukas in seiner Bekehrung, daß er Christum als den Schönsten unter den Menschenkindern erkannte, aus dessen Munde holdselige Worte gingen (Luk. 4, 22); daß er die herablassende Gnade Gottes in Christo in ihrer Schönheit erkannte, als Leutseligkeit, als die freie, heiter waltende, herzengewinnende, leicht und schnell sich erbarmende, Alles lindernde, Alles heilende Huld des Herrn. So ist das Evangelium des Lukas ein Büchlein von dem huldreichen Herrn der Herrlichkeit. Welch ein heiteres Freudenlicht der Weltversöhnung liegt hier auf den ersten Blättern von der Geburt Jesu! Wenn Lukas in seiner Bergpredigt (Kap. 6) die Armen, die Hungernden und die Weinenden schlechthin von dem Herrn selig gepriesen werden läßt, so möchten wir darin keineswegs eine un-

genauere, sondern eine ursprünglichere Redaction finden oder wenigstens eine solche, welche durch den christlich-philanthropischen Sinn des Lukas nach wirklichen Aussprüchen des Herrn diese Gestalt bekommen. Darum hat er eben auch das Gleichniß, worin der arme Lazarus selig wird, und die Geschichte, worin die weinende Mutter des todten Jünglings von Jesu mit den Worten getröstet wird: weine nicht! Lukas hat das königlichste Gleichniß von der Liebe Gottes, nämlich das Gleichniß vom verlornen Sohn, und ebenso hat er das königlichste Gleichniß von der Menschenliebe, nämlich die Erzählung von dem barmherzigen Samariter. Und nun spielen noch so viele einzelne Züge durch sein Evangelium, welche nicht nur die gläubige Erkenntniß des huldreichen Herrn, sondern auch den liebevollen, innig menschenfreundlichen Sinn des Evangelisten beurkunden; z. B. das Weinen Jesu über die Stadt Jerusalem; die Fürbitte Jesu: Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun; das wehmüthige Zurückblicken auf die Töchter Jerusalems, die ihm weinend nachziehen, und der erweckende Blick, mit welchem er den gefallenen Petrus ansah. So erscheint uns also das dritte Evangelium, sowohl was seine innerliche Originalität, als auch was seine eigenthümliche Fülle anlangt, insbesondere auch mit der unersetzlichen Schlußgeschichte von der Himmelfahrt des Herrn als ein Werk, welches auf einen höchst bedeutenden, griechisch gebildeten, heidenchristlichen Charakter schließen läßt, auf einen Charakter, wie wir ihn in Lukas dem Arzte, dem „geliebten" Freunde des Apostels Paulus kennen lernten.

4. Johannes.

Wenn die Individualität des vierten Evangeliums aus der Individualität des Johannes erklärt werden soll, so müssen wir auf die Züge Verzicht leisten, welche uns zu seiner Charakteristik im vierten Evangelium selber gegeben

sind; höchstens dürfen wir dieselben zur Erläuterung oder Bestätigung des sonst Gefundenen anführen. Wir müssen also suchen, den Evangelisten aus den drei anderen Evangelien, aus der Apostelgeschichte und aus seinen sonstigen Schriften kennen zu lernen; und insofern die Authentie der Apokalypse in Frage gestellt ist, dürfen wir uns auch auf diese nicht mit dem Gewicht unserer Sache stützen. Von einem vollständigen Gemälde des Evangelisten kann also bei diesem vierten am wenigsten die Rede seyn. Und wenn wir auch von der erwähnten Verzichtleistung absehen wollten, so möchten wir es dennoch nicht wagen, ein Bild dieses schönen, tiefsinnigen und adligen Geistes zu versprechen, dem die kirchliche Malerei zum Attribut einen Adler gegeben hat, um die Schärfe und prophetische Kraft seines geistigen Blicks, die herrliche Schwungkraft seines Gemüthes, das großartig Edle und Starke seines Sinnes zu bezeichnen.

Bei der Aufzeichnung der Züge, welche uns mit dem Evangelisten Johannes bekannt machen, erlaube man mir, die Darstellung meines verehrten Lehrers, des Herrn Dr. Lücke (in seinem Commentare zum Ev. Joh., Theil I.), zu benutzen. „Johannes war", so heißt es in dem genannten Werke (S. 6 ff.), „nach Matth. 4, 21; Mark. 1, 19; Matth. 10, 2; Mark. 10, 35; Matth. 27, 56; vergl. Mark. 15, 40; 16, 1. der Sohn des Zebedäus und der Salome, der wahrscheinlich jüngere Bruder des Apostels Jakobus des Aelteren, dessen früher Märtyrertod unter Herodes Agrippa Apg. 12, 2. erzählt wird. Der Vater war ein galiläischer Fischer am See Genezareth; ob in Bethsaida wohnhaft, weiß man nicht."

„Wahrscheinlich bald im Anfange seines öffentlichen Lehramtes in Galiläa ruft Jesus ihn und seinen Bruder zugleich mit Petrus und Andreas, ihren Genossen, mitten aus ihrer Gewerbthätigkeit zu beständiger Nachfolge und apostolischer Jüngerschaft (Matth. 4, 18 ff.; Mark. 1, 16 ff.;

Luk. 5, 1—11). Der Berufung geht nach Lukas unmittelbar vorher eine wunderbare That des Erlösers. Darin lag gewiß etwas unmittelbar Anregendes auch für Johannes." —

„Außer den mit allen übrigen Aposteln gemeinsamen Erregungs- und Bildungsmomenten im Umgange Jesu wurde er mit seinem Bruder und Petrus von Jesu eines besonderen Vertrauens und eines näheren Umgangs gewürdigt, und so Zeuge von besonders merkwürdigen Begebenheiten und Zuständen im Leben des Erlösers. Nur er ist mit Petrus und seinem Bruder in dem Augenblicke gegenwärtig, als Jesus die Tochter des Jairus erweckt (Mark. 5, 37). Auch bei der geheimnißvoll wunderbaren Verklärung Christi auf dem Berge waren nur er, Jakobus und Petrus Zeugen (Matth. 17, 1). Und ebenso sind nur diese drei mit Christo, als er in Gethsemane sich von den Uebrigen entfernt und im Gebet innerlich kämpft (Matth. 26, 37; Mark. 14, 33). Solcher besonderen Momente im Leben seines Meisters mag er mit den beiden Anderen noch öfter bevorzugter Zeuge gewesen seyn."

„Er gehörte zu den Charakteren, in denen der Geist der Liebe, je feuriger und inniger er ist, desto mehr mit natürlicher Heftigkeit zu kämpfen hat. Die Sanftmuth und Zartheit, die man an ihm zu rühmen gewohnt ist, ohne doch besondere Züge davon nachweisen zu können, lag mehr in dem allgemeinen Principe der christlichen Liebe, das er mit besonderer Tiefe und Wahrheit ergriffen hatte, als in seinem individuellen Temperamente. Dieß war vielmehr von Natur heftig und zornig. Als einst die Einwohner eines samaritanischen Fleckens den Herrn nicht aufnehmen wollten, brach er zornig mit Jakobus, seinem Bruder, in die Worte aus: Herr, willst du, daß wir Feuer vom Himmel heißen herabfallen und jene verzehren, wie auch Elias gethan? — so daß Christus ihnen scheltend erwiderte: Wisset ihr nicht, weß Geistes Kinder ihr seyd?

Und das geschah nicht im Anfange seiner Jüngerschaft, sondern auf der letzten Reise des Herrn nach Jerusalem zum Tode (Luk. 9, 51 ff.). Christus erkannte diesen Charakterzug der beiden Brüder sehr bald und scheint ihnen eben deßwegen den Beinamen der Donnerssöhne, *Βοανεργές* (Mark. 3, 17), gegeben zu haben; ob bei jenem besonderen Vorfall, oder einem ähnlichen, ist unbekannt."

Herr Dr. Lücke macht hierbei folgende Note: „— — Vergleiche die sehr gründliche Abhandlung über die Bedeutung des den Söhnen Zebedäi (Mark. 3, 17) ertheilten Beinamens *Βοανεργές*, von J. F. K. Gurlitt, in den Studien und Kritiken v. J. 1829, Heft 4, S. 715 ff. Der Verf. hat gewiß Recht, wenn er meint, der Vergleichungsgrund sey die sinnlose, zerstörende Macht des Donners. Aber darin können wir ihm nicht beistimmen, wenn er, um die ältere Auslegung von der tiefsinnigen Rede, besonders in dem Joh. Ev. (Theophylakt sagt zu Mark. 3, 17. *υἱοὺς βροντῆς ὀνομάζει τοὺς τοῦ Ζεβεδαίου ὡς μεγαλοκήρυκας καὶ θεολογικωτάτους*), mit der neuern zu verbinden, sagt, es werde im Allgemeinen darauf hingewiesen, daß die Söhne des Zebedäus Leute von einer überwiegenden Fülle des Gefühls gewesen seyen. Jene erstere, unter den griechischen Vätern übliche Erklärung ist augenscheinlich falsch und beruht auf einem bekannten rhetorischen Sprachgebrauche. Anders, und so gewendet, wie der Verf. thut, ermangelt die Bezeichnung eines klaren Vergleichungspunktes."

Hierauf heißt es weiter in dem angeführten Texte: „Nach der Erzählung Matth. 20, 20—28; Mark. 10, 35—45. wagen beide Brüder mit ihrer Mutter die Bitte, Jesus möge sie in seinem Reiche seinem Throne zunächst stellen; sie wollen die höchsten Würdenträger des neuen Reiches werden. Mag zunächst nur die Mutter die unverständige Bitte ausgesprochen haben, — sie waren mitwissende Theilnehmer. Jedenfalls also verrathen sie hier — wir wissen

nicht, wie früh oder spät in ihrer Jüngerschaft — einen Zug von Ehrgeiz, der wohl ebenso sehr mit der heftigen Lebhaftigkeit ihres Temperaments, als mit ihrem damaligen Unverstande zusammenhing. Gewiß sänftigte und veredelte sich in Johannes je länger je mehr jene jugendliche Heftigkeit durch die Macht des christlichen Liebesgeistes. Aber auch späterhin zeigt sich im Charakter des Johannes weit weniger die sanftmüthige und milde, als jene starke und feurige Liebe, welche, verbunden mit einem lebhaften Gefühle von der ausschließlichen Wahrheit des Evangeliums, den Gedanken der christlichen κρίσις in der Welt mit aller Schärfe durchführt und ausübt."

„Nach der Rückkehr Christi in den Himmel verliert sich Johannes zunächst unter den übrigen Aposteln. Er erscheint nebst Petrus in Jerusalem (Apg. 3, 1 ff.) im Tempel lehrend; dann finden wir ihn (Apg. 8) in Begleitung des Petrus in Samarien, von Jerusalem ausgesandt, um hier die neuen Christen durch Mittheilung des heiligen Geistes zu befestigen. Aber hier, wie dort, tritt er hinter Petrus zurück. Gewiß war er nicht unthätig, aber die größere Lebhaftigkeit des Petrus verdunkelt ihn, wenigstens in der Tradition der Apostelgeschichte."

„Galat. 2, 1—9. trifft Paulus ihn mit Petrus und Jakobus dem Jüngeren in Jerusalem anwesend; diese drei galten damals als Säulen der Kirche."

Zuerst also finden wir den Johannes unter den Zwölfen ohne eine andere Auszeichnung, als diejenige, daß er zu den frühesten, frischesten Bekennern und Schülern Jesu gehört. Diese Auszeichnung hatte aber auch Andreas mit ihm gemein, von welchem doch sonst nichts die andern Apostel Ueberragendes bekannt ist. Dann aber tritt Johannes mit seinem Bruder Jakobus und mit Petrus in eine besonders vertrauliche Stellung zu dem Herrn; diese drei werden die Auserwähltesten unter den Auserwählten. Und nun können wir schon nicht umhin, ihn als eine aus-

gezeichnete Persönlichkeit zu betrachten, denn unmöglich konnte der Herr in ein so inniges Verhältniß zu solchen Charakteren treten, welche nicht mit intellectuellen und ethischen Anlagen auf das Glücklichste begabt waren. Nun steht er wieder mit seinem Bruder Jakobus eine Zeit lang auf gleicher Linie und ist sogar mit diesem zusammengefaßt unter dem Namen der Donnerssöhne, auf welchen wir am füglichsten zuletzt zurückkommen. Dann aber wird er auch dem Jakobus vorangestellt, zuerst in dem Auftrage, den er mit Petrus erhält, dem Herrn das Osterlamm zu bereiten (Luk. 22, 8). Auf diesen Umstand an sich dürfen wir zwar kein großes Gewicht legen, aber wir finden später diese ausgezeichnete Stellung des Johannes permanent geworden in der Apostelgeschichte. Hier tritt er überall allein mit Petrus an der Spitze der Apostelschaar auf; er also und Petrus sind nach entschiedener Anerkennung, welche schon der Herr begründet hat, die begabtesten, die gesegnetsten und bedeutendsten Säulen der Kirche. Petrus aber überwiegt ihn bei Weitem an hervortretender heroischer Thatkraft; Johannes geht in mysteriöser Schweigsamkeit neben dem leitenden, gewaltig predigenden, wunderwirkenden und bahnbrechenden Apostelfürsten her. Demzufolge müßte man ihn, was die Macht seines persönlichen Wesens anlangt, für viel unbedeutender, als den Petrus halten, wenn nicht schon das vollkommen gleiche Ansehen auf ein Gleichgewicht dieser Persönlichkeiten schließen ließe. Wir müssen demnach die auszeichnenden Gnadengaben des Johannes in einer von der hervortretenden Thatkraft weit abliegenden, weniger bemerkbaren Innerlichkeit suchen; und wenn das Gleichgewicht der beiden Persönlichkeiten nur einigermaßen festgehalten werden soll, so müssen wir erwarten, daß Johannes ebenso dem Petrus an Kräften des innerlichen *schauenden* Geistes überlegen ist, wie seinerseits Petrus ihn durch die Kräfte des *handelnden* Geistes überragt. Diese Erwartung bestätigt sich aber voll-

kommen, wenn wir nun die Briefe des Johannes näher ansehen, um aus der Eigenthümlichkeit derselben seine Individualität näher kennen zu lernen, und weiterhin diese Briefe mit denen des Petrus vergleichen. Halten wir auch streng an der Wahrheit fest, daß die Briefe der Apostel alle denselben Geist der Wahrheit, des Glaubens und der heiligenden Kraft beurkunden, daß sie eine göttliche Seite haben, auf welcher sie vollkommen miteinander übereinstimmen, so ist es doch ebenfalls eine ausgemachte Wahrheit, daß in dem Lichte dieses göttlichen Geistes sich zugleich die menschlichen Persönlichkeiten der Apostel aufs reinste ausgeprägt darstellen, und daß diese uns in sehr bedeutenden Unterschieden entgegentreten. Wie so ganz anders zeigt sich z. B. die Individualität des Jakobus, als die des Paulus! Und ebenso stellt sich das eigenthümliche Wesen des Johannes aus seinen Briefen in schöner Klarheit heraus und kann demzufolge mit der Persönlichkeit verglichen werden, welche sich in den Briefen des Petrus spiegelt, und welche wir bereits genauer als eine feurige, lebhafte, thatkräftige kennen. Sehen wir den ersten Brief des Apostels Petrus an, so tritt uns hier der strebende Geist entgegen, der sich die christliche Hoffnung, das unvergängliche Erbe mit Vorliebe ins Auge gefaßt hat, und der sich des einstigen Wiedersehens des Herrn freuen will mit unaussprechlicher und herrlicher Freude; der predigende Geist, der mannichfaltig ermuntert, ermahnt und tröstet und auch von dem Herrn verkündigt, daß er selbst den Geistern im Gefängnisse gepredigt habe; der kühngläubige Geist, der sich mit seinen Mitchristen als ein auserwähltes Geschlecht, als ein königliches Priesterthum, welches die Tugenden Christi verkündigen soll, betrachtet; der handelnde und verwaltende Geist, der bald den Christen überhaupt, bald den Knechten, bald den Weibern, bald den Männern, bald den Aeltesten, bald den jungen Christen specielle Ermahnungen gibt; der lebhafte, in

concreten Anschauungen sich bewegende Geist, der gern in Bildern, Gleichnissen und Beispielen redet, z. B. von dem Golde, das durchs Feuer geläutert ist, von der vernünftigen, lautern Milch der Wahrheit, von dem kostbaren Eckſteine, von dem vorbildlichen Gehorsame der Sarah; der streitbare und streitbewußte Geist, der den Widersacher, den Teufel, umhergehen siehet wie einen brüllenden Löwen; endlich der schmerzenreich geläuterte Geist, der den Widersachern nicht durch Uebelthun, sondern durch Wohlthun den Mund gestopft wissen will — mit einem Worte, es ist überall der wiedergeborne Petrus, der hier zu uns redet.

Wenden wir uns nun zu den Briefen des Johannes, so treten die petrinischen Züge sehr zurück, dagegen treten andere sehr hervor, in denen die herrlichen Gnadengaben des Johannes sich offenbaren. Der gemeinsame Grundzug derselben ist mächtige Innerlichkeit, eine Innerlichkeit, die sich im Tiefsinn, in starker Innigkeit, strenger Lauterkeit, elastischer, hervorblitzender Willenskraft, frischer Idealität, erhabener Einfalt und behaglicher Gemüthlichkeit entfaltet und ausbreitet. Die Innerlichkeit des Apostels äußert sich negativ darin, daß historische Momente und specielle Vorschriften in seinen Briefen äußerst selten vorkommen, positiv darin, daß er immer von der gedankenvollsten Betrachtung ausgeht und auf dieselbe zurückkommt. Wie tiefsinnig ist gleich der Beginn seines ersten Briefes; Christus ist das erschienene Leben; dasselbe Leben, das von Anfang war, haben die Apostel mit ihren Augen gesehen, mit ihren Händen betastet. Und nun geht der Zug des erleuchteten Tiefsinns durch Alles hindurch. „Gott ist ein Licht, und in ihm ist keine Finsterniß.“ „Die von uns ausgegangen sind, waren nicht von uns; wären sie von uns gewesen, so wären sie bei uns geblieben.“ „Ihr habt die Salbung von dem, der heilig ist, und wisset Alles.“ „Wer in ihm bleibet, der sündiget nicht.“ „Kindlein, ihr seyd von

Gott und habt jene überwunden; denn der in euch ist, ist größer, als der in der Welt ist." „Christus ist erschienen, auf daß er unsere Sünden wegnehme." — Johannes aber philosophirt nicht in abstracter Dialektik, sondern er bewegt sich in dem Lichte, das ihm leuchtet, darum bewegt sich mit dem tiefsinnigen Geist in ihm ein tiefsinniges Herz. Eine solche Innigkeit tritt z. B. in den Worten hervor: „Kinder, es ist die letzte Stunde." — „Und nun, Kindlein, bleibet bei ihm" u. s. w. — „Sehet, welch eine Liebe hat uns der Vater erzeigt, daß wir Gottes Kinder sollen heißen." — „Ihr Lieben, lasset uns einander lieb haben." — „Lasset uns ihn lieben, denn er hat uns zuerst geliebt." Die strenge Lauterkeit des johanneischen Gemüths beurkundet sich sofort in seinem Briefe. „So wir sagen, daß wir Gemeinschaft mit ihm haben, und wandeln in Finsterniß, so lügen wir und thun nicht die Wahrheit." Und weiterhin zeigt sie sich überall, z. B.: „Wer da sündiget, der hat ihn nicht gesehen, noch erkannt." — „Wer Sünde thut, der ist vom Teufel." Von seiner hervorblitzenden Willenskraft möge das eine Wort im zweiten Briefe zeugen: „So Jemand zu euch kommt und bringet diese Lehre nicht, den nehmet nicht auf ins Haus und grüßet ihn auch nicht." Elastisch nannten wir diese Willenskraft aber, weil sie bei den beschaulichen Geistern in der Regel von dieser Art ist, und hier möchten wir ein Merkmal dieser Elasticität in dem dritten Briefe finden, wenn es vom Diotrephes heißt: „Darum will ich, wenn ich komme, ihm vorhalten seine Werke, die er thut, indem er mit bösen Worten wider uns plaudert." Paulus sprach in ähnlichen Fällen wohl bestimmter, durchgreifender. Sehr bedeutend tritt der ideale Trieb des Apostels in seinem ersten Briefe hervor. Wenn es z. B. heißt: „wer seinen Bruder hasset, der ist ein Todtschläger", so lesen wir in der Seele eines christlichen Mannes, dem die Gedankenwelt mit der Erscheinungswelt fast identisch geworden ist. Ihm löst sich die Person des

Widerchriſten ideell in viele Widerchriſten auf (K. 2. V. 18) oder in den Geiſt des Widerchriſts (K. 4. V. 3). In dieſem idealen Zuge führt er die poſitiveren chriſtlichen Begriffe gern auf eine tiefe religions-philoſophiſche Baſis zurück, wenn er z. B. ſagt: „Die Sünde iſt das Unrecht (die Geſetzloſigkeit).“ „Wer lieb hat, der iſt von Gott geboren und kennet Gott.“ „Wer nun bekennet, daß Jeſus Gottes Sohn iſt, in dem bleibet Gott und er in Gott.“ „Darin iſt die Liebe vollendet unter uns, daß wir Freudigkeit haben am Tage des Gerichts, weil ſo wie er iſt, auch wir ſind in dieſer Welt. Furcht iſt nicht in der Liebe, ſondern die völlige Liebe treibet die Furcht aus. Furcht hat Pein, wer ſich aber fürchtet, der iſt nicht vollendet in der Liebe.“ In dieſer idealen Richtung iſt denn Johannes auch vorherrſchend der Theologe unter den Apoſteln geworden; ſowie die kritiſche Seite der chriſtlichen Erkenntniß durch den Apoſtel Thomas vertreten iſt, ſo iſt die höhere wiſſenſchaftliche Seite derſelben durch ihn vertreten. Verſchmolzen aber iſt in ihm dieſe Kraft des Tiefſinns und der höheren Erkenntniß mit einer erhabenen Einfalt, die ihn z. B. ſagen läßt: Kindlein, bleibet bei ihm — laſſet uns einander lieb haben, und Aehnliches, ſo daß ein Geiſtlicher gerade ſeinen beſchränkteſten Confirmanden auserleſene Denkſprüche aus den Schriften des Johannes geben kann. Der Charakterzug behaglicher Gemüthlichkeit, welchen ihm auch die Legende in der Erzählung von ſeinem Spielen mit ſeinem Lieblingsvogel beilegt, erſcheint in ſeinen Briefen an mehreren Stellen, z. B. in den Wiederholungen: ich habe euch Vätern geſchrieben, ich habe euch Jünglingen geſchrieben u. ſ. w.; in dem zweiten Briefe in den Aeußerungen ſeiner Freude über die Kinder der auserwählten Frau und beſonders in der Schlußäußerung: ich hätte euch viel zu ſchreiben, aber ich wollte es nicht durch Papier und Tinte, denn ich hoffe, zu euch zu kommen und mündlich mit euch zu reden, auf daß unſere Freude vollkommen ſey. Aehnlich äußert er ſich im dritten Briefe V. 13.

Daß ein solcher Geist, wie dieser johanneische, sehr deutlich auf die Apokalypse hinweist, oder daß ebenso die Apokalypse auf ihn zurückweist, wollen wir hier nur andeuten.

Und nun ist uns die Individualität des Johannes in ihren Hauptzügen klar und bestimmt genug entgegengetreten, so daß wir jetzt auch die erläuternden Züge aus seinem Evangelium zur Bestätigung und Ergänzung herübernehmen können. Dieser lautere, tiefsinnige, innige und innerlich starke Johannes lag an dem Herzen Jesu; Keiner konnte sich ihm so unbedingt hingeben, Keiner ihn so tief und reich erfassen, als er. Unter den Freunden Jesu trat er dem Petrus voran, unter den Knechten Jesu aber trat Petrus ihm voran. Und so stehen sie mehrmals nebeneinander in schöner Harmonie, Einer den Andern überwiegend durch die eigenthümliche Kraft. Dem Johannes befahl Jesus scheidend seine Mutter zur Pflege an; dem Petrus trug er auf: stärke deine Brüder. Als die beiden von der Auferstehung des Herrn die erste, verworrene Kunde durch die frommen Frauen vernahmen, da liefen sie hinaus zum Grabe. Johannes lief schneller; der Zug seiner Seele war inniger, er war geflügelter, engelartiger in seiner Begeisterung. Am Grabe aber, da hielt ihn die Ehrfurcht oder tiefe Beklommenheit und bange Ahnung plötzlich fest. Petrus aber in seiner frischen Entschlossenheit trat hier wieder vor und ging zuerst in das Grab hinein. Nach der Auferstehung finden wir in der großen Mitte der vierzig Tage die Jünger wieder an ihrem heimathlichen See in Galiläa; dort haben sie einmal die Nacht hindurch auf dem Wasser zugebracht, mit der Fischerei beschäftigt. In der Morgendämmerung sehen sie einen geheimnißvollen Mann am Ufer stehen. Johannes erkennt ihn zuerst; der Adlerblick seines Innern scheint auch in seinem leiblichen Auge zu liegen, und er spricht: es ist der Herr! Auf das Wort des schauenden Jüngers stürzt sich der handelnde

sofort ins Wasser, Petrus ereilt den Herrn durch Schwimmen. So war Johannes; darum bewahrte ihn auch seine hohe, schweigsame Individualität in dem hohenpriesterlichen Palaste, den er mit Petrus betrat, vor der Zudringlichkeit roher Verkläger, während Petrus ihnen bemerkbar und zur Verleugnung geängstigt wurde. Darum wandelte er auch, so zu sagen, in himmlischer Verborgenheit durch die Drangsale der ersten Kirche hindurch, während die andern großen Apostel mit der Bluttaufe getauft wurden, einer nach dem andern. Darum endlich bewegten die übrigen großen Apostel die großen Hauptstädte der damaligen Welt mit der Predigt des Evangeliums, während Johannes als Bischof zu Ephesus in den christlichen Stiftungen des Apostels Paulus ruhig starb. Und darum endlich war Petrus der Felsen, auf welchen die Kirche Christi in ihrem Beginne gebaut wurde, seine Wirksamkeit durchdrang die apostolische Gemeine und gab ihr die thatkräftige Richtung nach außen, hinaus in alle Welt in der Kraft des Geistes von oben, der ihm gegeben war, und die johanneische Richtung mußte sehr zurücktreten. Wenn aber einst die Verklärung dieser Kirche, ihre Vollendung in der Innerlichkeit und Geistigkeit erfolgen soll, wenn es bevorsteht, daß das Zeichen des Menschensohnes gleich einem hellen Blitz vom Aufgange bis zum Niedergange leuchten soll, dann mag wohl die Wirksamkeit des Johannes auf das Stärkste in ihr hervortreten, und vielleicht ist dann der johanneische Geist der hehre Donnerssohn, der verklärende Blitz, das weltreinigende Gewitter, der himmlisch schnell wirkende Donner, unter dessen Licht- und Feuerkraft die Kirche als eine reine Braut für den kommenden Herrn geschmückt wird. Nach einer mündlichen Nachricht soll der größte lebende Philosoph das Wort Christi: wenn ich will, daß er bleibe, bis ich komme u. s. w. — auf eine johanneische Kirche deuten, mit deren Entfaltung, nachdem erst die petrinische und dann die paulinische da gewesen ist, der

Weltlauf schließen werde. Diese symbolisch-prophetische Auslegung der besagten Stelle stimmt ganz mit der Gewißheit zusammen, daß das johanneische Schriftwort noch am wenigsten zu seiner völligen Entfaltung in der kirchlichen Lehre und im Leben der Kirche gekommen ist. Auch in der Schrift von Sukow über die Zeitalter der Kirche und am Schlusse des Germanos von Posgaru (Sukow) ist diese Ansicht ausgesprochen.

Aus dem Vorhergehenden ergibt sich schon zum Theil, daß ich der Vermuthung des verehrten Lücke nicht beitreten kann, nach welcher der Herr den Zebedäiden den Namen Donnerssöhne lediglich wegen des an ihnen hervorgetretenen Charakterzuges der Heftigkeit und des Zornes möchte gegeben haben, sowie also auch nicht der Behauptung, daß der Vergleichungsgrund in der sinnlosen, zerstörenden Macht des Donners liege. Folgende Gegengründe scheinen erheblich. 1) Das Sündige ist in dem Herzen und Leben derer, die im Reiche Gottes sind, als verschwindendes Moment zu betrachten; deßwegen konnte der Herr das Sündige in dem Leben seiner Auserwähltesten nicht in einem Scheltnamen fixiren wollen. Er gibt den Seinen neue Namen als charakteristische Bezeichnungen ihrer erneuerten Bestimmung. 2) Petrus bekam einen neuen Namen, von dem schroffen, todten Felsen hergenommen, und doch war es ein verheißender, belobender Name, der den festen Felsensinn bezeichnen sollte. Wie sollten denn die beiden anderen vertrautesten Jünger einen beschämenden Namen bekommen haben, da sie doch auch in ihrer Individualität zum Reiche Gottes berufen waren, und da der sinnlose, zerstörende Donner doch auch eine hehre, segensvolle Erscheinung ist? 3) Die Ansicht vom Donner verklärt sich schon im Oedipus des Sophokles, so daß er als eine bedeutsame, feierliche und väterliche Gottesstimme betrachtet wird. Vielmehr noch treibt die völlige Liebe die Furcht aus der christlichen Betrachtung des

Donners aus; und für das Herz des Herrn war er gewiß ein erhebendes Urphänomen der nahen, gnadenreichen Herrlichkeit des Vaters. Nach seiner muthmaßlichen Ansicht des Donners wäre demnächst aber auch seine Ansicht von den Donnerssöhnen zu erklären. 4) Mochte auch die erhabene Gemüthsart der beiden Zebedäiden, namentlich des Johannes, sich einmal in einem Zorneswetter entladen, so hing doch dieses sündige Lodern ihres Herzens mit einem reinen Bestand individueller Anlagen zusammen, welche in dem Fall auch mit verurtheilt worden wären, wenn sie den Namen Donnerssöhne als Scheltnamen hätten tragen sollen.

Die zweite unter diesen Bemerkungen ist schon in der erwähnten Abhandlung von Gurlitt vorgekommen, welche diese Frage sehr tüchtig und ausführlich behandelt. Gurlitt's Hypothese über die Entstehung des Namens ist gewiß höchst ingeniös. Sowie nämlich der Herr einst zu Petrus sagte: *Μακάριος εἶ, Σίμων, βὰρ Ἰωνᾶ, κἀγὼ δέ σοι λέγω, ὅτι σὺ εἶ Πέτρος*, so, meint Gurlitt, könne er hier, veranlaßt durch den Zorneseifer der Jünger, gesagt haben: *υἱοὶ Σαλομῆς, ὑμεῖς ἐστε υἱοὶ βροντῆς*. Doch schon Gurlitt selber begnügt sich mit der Beziehung des Namens Donnerssöhne auf die bekannte Scene ihres Zürnens nicht, sondern er beweist, daß auch die Auffassung der alten griechischen Ausleger, nach welcher mit jenem Namen besonders das tiefsinnige Reden des Johannes bezeichnet seyn soll, viel für sich habe. Dieß führt ihn zu dem Schlußresultate: Söhne des Donners heißen die Söhne Zebedäi als Leute von einer überwiegenden Fülle des Gefühls, sofern sie vermöge dieser Eigenthümlichkeit ihres Charakters dem Donner glichen, entweder in seinem Ehrfurcht gebietenden, geheimnißvollen Wesen, oder in seiner sinnlosen, zerstörenden Kraft; doch ist die letztere Beziehung die wahrscheinlichere.

Der Vorwurf des Herrn Dr. Lücke, daß bei dieser zusammenfassenden Deutung die Bezeichnung eines klaren Vergleichungspunktes ermangele, scheint nicht gegründet zu seyn, wenn man bedenkt, daß doch jedenfalls die vorausgesetzte Neigung zum Zürnen in einer überwiegenden Fülle des Gefühls ihren Grund haben müßte. Nur möchten wir uns gerade bei diesem Ausdrucke: überwiegende Fülle des Gefühls, nicht beruhigen. Johannes hatte offenbar eine reiche Fülle der intelligiblen Kraft. Da Jakobus der Aeltere als der erste Märtyrer aus den Aposteln in Jerusalem früh getödtet wurde, so könnten wir wohl aus diesem Umstande schließen, daß er die Gemeine gewissermaßen nach außen bischöflich repräsentirt habe, und in dem Falle hätten wir auch ihm das Verwaltungstalent zuzuschreiben, welches den jüngeren Jakobus an die Spitze der Gemeindeangelegenheiten brachte. Allein diese Vermuthung ist zu ungewiß, und insofern bleiben wir auf die Individualität des Johannes angewiesen, wenn der Name erklärt werden soll, der vielleicht deßwegen so wenig Geltung bekam, weil Johannes ihn mit Jakobus gemeinschaftlich überkommen hatte. Und mit Rücksicht auf ihn möchten wir sagen: Söhne des Donners heißen die Söhne Zebedäi als Leute von einer erhabenen Gemüthsart, aus welcher wie aus der lange schweigenden Gewitterwolke von Zeit zu Zeit helle Blitze tiefer Erkenntniß und hehre Donner herzbewegender, welterfrischender Empfindungen hervorbrachen; und sie heißen also mit leiser transitorischer Beziehung auf jenen geschichtlichen Moment, in welchem einmal ihre segenbringende, elektrische Natur in sündiger Verkehrtheit zürnend und zerstörend mit dem Feuer vom Himmel auf eine samaritanische Stadt niederfahren wollte.

* * *

Daß sich diese Persönlichkeit des Johannes, welche wir oben zu skizziren versucht haben, mit der größten Klarheit in dem Charakter des vierten Evangeliums zu erkennen

gibt, läßt sich bald und zur Genüge beweisen. Es bedarf eigentlich keines Beweises für diejenigen, welche dieses Evangelium einigermaßen zu würdigen wissen.

Zuerst haben wir dieses Merkmal anzugeben, daß das vierte Evangelium nur den vertrautesten Augenzeugen des Lebens Jesu zum Verfasser haben kann. Hierüber sagt Dr. Lücke (a. a. O. S. 67): „Die Anschaulichkeit und Lebendigkeit der Erzählung, die Genauigkeit selbst in den Nebenumständen, das Eindringen in die inneren Momente des Lebens Jesu, gleichsam in das Herz des Erlösers, insbesondere auch die charakteristische Entwickelung des Kampfes Christi mit seinen Gegnern von Kap. 5. an — das Alles verräth einen Verfasser, der nicht nur unmittelbarer Zeuge der Begebenheiten war, sondern auch dem Herrn sehr nahe stand. Jede Zeile sagt dem unbefangenen Leser: der Mann, der dieß Evangelium geschrieben hat, gehörte zu dem engsten, vertrautesten Kreise des Herrn, und wenn nun unter den drei vertrautesten Jüngern Jesu eben Johannes als der Verfasser des Evangeliums allgemein genannt wird, was hat man für einen vernünftigen Grund, dieß zu leugnen?" Die erwähnte Genauigkeit in den Nebenumständen der Erzählungen zeigt sich überall im Evangelium; beispielsweise nennen wir die Erzählungen Kap. 1. V. 35 — 51. und die Passionsgeschichte.

Die Innerlichkeit des Apostels Johannes zeigt sich auch in seinem Evangelium vorab wieder darin, daß er ebenfalls hier mehr zu der Darstellung von Betrachtungen, als von geschichtlichen Ereignissen geneigt ist. In seinem Evangelium werden uns wenige Werke Jesu erzählt, aber viele Reden Jesu mitgetheilt. Allerdings mochte Johannes auch deßwegen in der Erzählung der Werke Jesu sich beschränken, weil er die bedeutendsten derselben meist schon in den andern Evangelien aufgezeichnet vorfand, welches wenigstens sehr wohl gedacht werden kann; aber eine solche Annahme erklärt doch das große Zurücktreten der Thatsachen

in dem vierten Evangelium nicht zur Genüge. Auch hat Johannes Manches mit den übrigen Evangelisten gemein, z. B. die wunderbare Speisung. Es ist also hier schon jener beschauliche, ideale Charakterzug deutlich zu erkennen, den wir in der Persönlichkeit des Johannes so mächtig vorwalten sahen. Besonders aber auch darin gibt er sich kund, daß die Auswahl, welche der Evangelist aus der Fülle der evangelischen Geschichten gemacht hat, wiederum einem Gesichtspunkte der Betrachtung untergeordnet ist, wie er es selber zu erkennen gibt (Kap. 20. V. 31): „Diese (Zeichen) aber sind geschrieben, auf daß ihr glaubet, daß Jesus ist der Christus, der Sohn Gottes, und daß ihr durch den Glauben das Leben habt in seinem Namen." Sowie aber die Auswahl der johanneischen Erzählungen unter dem bestimmten Zwecke steht, die göttliche Herrlichkeit Christi zu zeigen, einerseits das Wohnen der Gottheit, des Logos, in seiner schönen, reinen Menschennatur, andererseits das beständige Seyn Jesu, des Menschensohnes, im Vater und im Himmel („der im Himmel ist", „der in des Vaters Schoos ist") zu verherrlichen, so sind auch wieder die Erzählungen selber von der Betrachtung gleichsam durchleuchtet, vom Idealen verklärt; es sind von den Worten des Lebens durchwebte, von dem Geiste des Lebens durchwehte Geschichten. Wie mächtig ist z. B. die Gedankenpflege in der Geschichte der Samaritanerin am Jakobsbrunnen, der Gedankenstreit in der Geschichte des Blindgebornen, die Gedankenfülle in der Geschichte der Ehebrecherin!

Wenden wir uns nun aber den positiveren Merkmalen des johanneischen Tiefsinns zu, wie wir ihn im Briefe des Apostels kennen lernten, so gibt uns das Evangelium die reichste Ausbeute. Wir wollen nur das erste Kapitel des Evangeliums ausdrücklich nennen. Hier sind viele Grundzüge der christlichen Gnosis, der christlichen Lehre von der Gottheit Christi, von dem Verhältnisse des Sohnes zum Vater, von dem Verhältnisse des Göttlichen in Christo zu

dem Menschlichen und von dem Verhältnisse Christi zur Schöpfung und zur Sünderwelt in großer Klarheit und erhabener Unausdenkbarkeit gegeben. Und um so mehr beurkundet sich hier der eigenthümliche johanneische Tiefsinn, wie er durchleuchtet ist vom Geiste Christi, da er nicht die Worte Jesu berichtet, sondern in seiner Weise seine Erkenntniß Christi darstellt. Das einzige Wort Logos, welches er auf heiligen Geisteswegen zur Bezeichnung der göttlichen Natur Christi gefunden hat, zeigt uns hier zur Genüge seinen Trieb, die positiven Begriffe seines Glaubens bis auf die tiefste Basis unerschütterlicher Ideen begründend zurückzuführen; es zeigt uns also auch seinen Sinn für die höhere Wissenschaftlichkeit, so daß wir ihn insbesondere als den ersten christlichen Theologen zu betrachten haben. Man hat freilich von den Reden Jesu, wie sie Johannes uns aufbewahrt hat, geurtheilt, sie seyen redselig, zweideutig, voller Wiederholungen, erkünstelte, kalte, dunkle, mystische Reden. Aber wenn ein Friedrich der Große von den Tragödien Shakespeare's urtheilen konnte, daß es barbarische Dramen seyen, nur werth, vor den Wilden aufgeführt zu werden, so darf man sich nicht wundern, wenn viel geringere Capacitäten, als Friedrich der Große, viel tiefsinnigere Producte, als die shakespear'schen Dramen, die johanneischen Reden Jesu, also beurtheilen konnten. Dunkel und mystisch nannte man sie, weil man sie nicht verstand; redselig, mit Wiederholungen belastet, weil in ihnen das heilige Gedankenleben in großer Innigkeit gleichsam pulsirt und oft in Psalmenschwung übergeht; erkünstelt, weil sie aus der hohen Region des anderen Adam, des neuen Lebens sind, das sich identisch erweist mit der Kunst, und endlich kalt, vielleicht weil sie nicht im Declamationsfeuer der großen sächsischen Kanzelredner brillirten. Was nun die Innigkeit anlangt, welche wir dem Apostel Johannes eben sowohl, als den Tiefsinn in reichem Maße

zuschreiben mußten, so wollen wir nur an das hohepriesterliche Gebet (Kap. 17) erinnern. Dazu ist aber kein Wort zu bemerken. Aber das hohepriesterliche Gebet ist ja nicht das Wort des Johannes, sondern das Wort Jesu! Allerdings das Wort Jesu, aber wiedergegeben in seiner heiligen Frische und Fülle aus dem Gemüthe des Johannes, welches dasselbe treu bewahrt hatte. Nur die verwandte Innigkeit des Referenten konnte so innige Worte aus dem Herzen Jesu treu bewahren. Wir lernten ferner den Apostel als einen Mann von elastischer, mitunter hervorblitzender Willenskraft kennen. Diese Eigenthümlichkeit hat ihn zum tauglichen Referenten für jenen ernsten geistigen Kampf Christi mit dem widerstrebenden Geiste der Juden gemacht, welcher sich vom 5. Kapitel an durch mehrere Kapitel hindurchzieht und in dessen Fortbewegung auch aus der treu anhaltenden, starken Gelassenheit Christi mitunter strafende Blitze fahren, z. B. das Wort: „Ihr seyd von einem Vater, dem Teufel, und nach eures Vaters Gelüste wollet ihr thun." — Und dennoch ist dieser Kampf nur ein Ringen der vielgestaltigen Liebe mit dem Hasse und mit dem haßverwandten Unglauben. Diesen Wandel der Liebe Christi erzählt uns Johannes im Evangelium, wie er uns in seinen Briefen die Gesetze derselben Liebe verkündet. Sie erscheint uns hier auf den mannichfaltigsten Wegen, in den verschiedensten Gestalten. Sie ist geboren aus Gott. Als das Licht der Welt, als das Leben der Menschen kommt sie ins Fleisch herab und findet keine Aufnahme. Die Frommen sehen es ihrer demüthigen und sanften Erscheinung gleich an, daß sie bereit ist, Alles aufzuopfern: siehe, das ist Gottes Lamm! ruft Johannes der Täufer. Dann sehen wir, wie sie ihre Auserwählten, ihre Werkzeuge anwirbt, die Jünger der Liebe. Das erste Zeichen, das sie thut, verrichtet sie auf einer Hochzeit, wo sie den Bund der Liebe mit ihrer Gegen-

wart segnet und fröhlich ist mit den Fröhlichen a). Sie verhüllt sich in den strafenden Eifer, der mit einer Geißel den entheiligten Tempel reinigt. Sie leitet als die göttliche Meisterin den gelehrigen Meister in Israel durch geheimnißreiche Reden demüthigend und herzgewinnend auf den Weg der Wiedergeburt. Sie weiß der stumpfsinnigen Einfalt einer alten Sünderin am Brunnen nahe zu kommen und ihre gleichsam unter dem Irdischen verschüttete Seele wieder herauszugraben. Wie ringt diese Liebe mit den Verkehrtheiten Israels, mit all ihrem Unglauben und mit all ihrem Aberglauben! Durch alle Stimmungen geht sie hindurch und alle ihre sinnreichen Mittel wendet sie an, um die Geister zu wecken, um die Herzen zu gewinnen. Sie wird absichtlich anstößig für das Volk mit dem dunklen Worte: ihr müßt mein Fleisch essen und mein Blut trinken, um die stumpfsinnigen Seelen aus dem Geistesschlafe aufzurütteln und in ihrer Gereiztheit etwa durch vermittelnde

---

a) Wenn das Wesen des Humors an sich selber nichts Sündliches ist, so muß auch diese menschliche Eigenthümlichkeit nach ihrem reinsten und schönsten Gehalt in dem allseitig vollendeten Menschenleben Jesu gesucht werden. Und in dem Falle muß auch ein Hauch desselben auf einzelnen Aeußerungen des Herrn gelegen haben. Wir glauben, daß das Wort γύναι, τί ἐμοὶ καὶ σοί; nur durch diese Annahme alles Dunkle verliert, daß der Herr in den humoristisch heiteren Spielen einer göttlich-heiligen, menschlich-fröhlichen Stimmung mit scherzender Freundlichkeit ein ernst beschwichtigendes, beruhigendes Wort zur Mutter reden wollte. Will man diese Erklärung bedenklich finden, so hat man das schlechthin Sündige des Humors zu erweisen. Dann aber hat man eine schwere psychologische Aufgabe; weiterhin wird man Schwierigkeit mit dem Worte der schöpferischen Weisheit haben (Sprüche Salom. 8. V. 30. 31): „ich spielte vor ihm (dem Herrn) allezeit, spielte auf seiner Erde Kreis" — und Schwierigkeit zuletzt mit manchen launig aussehenden Gebilden und Erscheinungen in der Schöpfung selbst, in denen sich das heiter freundliche Walten Gottes kundgibt.

Worte zu fangen: der Geist ist's, der lebendig macht, das Fleisch ist kein nütze. Diesen wechselvollen Kampf der Liebe Christi mit dem fleischlichen Israel beschreibt uns Johannes in einer Reihe von Kapiteln, von dem fünften an. Bisweilen tritt sie so strenge, so zürnend und mächtig scheltend auf, daß man bei ihrer Betrachtung der gläubigen Erinnerung bedarf: es ist gerade in diesem Zornesscheine recht eigentlich jene Liebe, die stärker ist, als der Tod, die also auch wohl tödten könnte, um zu retten, die aber vielmehr selber den Tod erduldet. Dann aber legt die Liebe Christi gleichsam den Streithelm und Panzer ab, die dunkle Kriegsrüstung, in welcher sie so majestätisch und strafend auftrat. Der Herr tröstet, beruhigt und stärkt seine Jünger und übergibt sie in der großen Fürbitte dem Vater. So tröstet und segnet die Liebe. So breitet eine Henne die Flügel über ihre Küchlein aus. Endlich erfolgt die Passion, der Kreuzestod, die Auferstehung Christi; Alles erzählt uns Johannes in dem reinsten und reichsten Lichte jenes Wortes: also hat Gott die Welt geliebt; so daß wir durchweg im Charakter des vierten Evangeliums denselben Jünger wiederfinden, der in seinen Briefen vorherrschend von der Liebe geschrieben hat und von dem wir wissen, daß er zu den Auserwähltesten des Herrn gehörte, in welchem die Liebe Gottes auf Erden persönlich erschienen ist.

2.

Occam und Luther
oder
Vergleich ihrer Lehre vom heil. Abendmahl.

Von

Friedrich Wilhelm Rettberg,
Prof. d. Theol. in Marburg.

Luther's Stellung im Sacramentsstreit ist für seine ganze Persönlichkeit so bezeichnend und für seine Anhänger so entscheidend gewesen, daß die Beleuchtung derselben gewiß nicht allseitig und erschöpfend genug versucht werden kann. Alle Grundzüge, aus welchen sein Charakter zusammengesetzt ist, und die er auf keinem Punkte seines Reformationswerks verleugnete, treten hier in ein Licht, das so recht den Totaleindruck seiner sittlichen und theologischen Persönlichkeit gewährt. Das strenge Halten an der einmal als christlich wahr aufgefaßten Ueberzeugung, die Begründung derselben allein auf dem Boden der Schrift, ohne jede Rücksicht darauf, was andere Partieen menschlicher Erkenntniß darüber urtheilen, die Durchführung seiner Sätze mit glücklichem Scharfsinn und natürlichem Witze, das gemüthlich Einredende, wie das gewaltig Zermalmende seiner Argumentation, — dann aber auch die schroffe, völlig rücksichtslose Tenacität am Eigenen, die den Gründen des Gegners auch das geringste Eingehen auf sie, die gewöhnlichste Billigkeit versagt, die Abneigung gegen Durchführen der Begriffe bis in ihre letzte Spitze und gegen speculatives Anknüpfen derselben an die allgemeine Wahrheit und Erkenntniß, die einseitigste Kampfeslust, die dem Gegner nicht etwa entschuldbaren Irrthum,

sondern sofort Bosheit des Herzens beimißt, augenblicklich in ihm ein Werkzeug des Teufels erblickt, dazu die schonungsloseste Darstellung in aller Kraft, aber auch in allem Ungestüm eines Parteikampfes, — diese sämmtlichen Züge prägen sich in jenem Streit auf eine Art aus, die es nicht länger zweifelhaft läßt, wie Luther hier mehr, als irgendwo sonst, in seiner ganzen geistigen Individualität aufgefaßt werden kann. Wenn deßhalb gegenwärtiger Aufsatz versuchen will, Luther's Stellung in jenem Streite von Seiten der voraufgegangenen scholastischen Bildung der frühern Jahrhunderte zu beleuchten, so bedarf es dafür keiner andern Rechtfertigung, als einer Nachweisung, ob überhaupt für Erfassen seiner Ansicht auch nur einiger Gewinn auf einem Gebiete erwartet werden darf, von dem er selbst sich bestimmt genug losgesagt hat. Hört man ihn sonst sich über die Scholastik ereifern, die Sophisten Thomas und Scotus mit ihrem Aristoteles verwünschen, beachtet man das ganz verschiedene Princip, von welchem er, und von welchem die Scholastik ausgeht, so darf kaum erwartet werden, daß bedeutende Reminiscenzen seiner scholastischen Studien aus dem Augustinerkloster in Erfurt sich in seine Reformationsthätigkeit hinübergezogen haben. Indeß bei dem Abendmahl ist es doch eine ganz andere Sache, als etwa bei der Rechtfertigungslehre; bei dieser war auch der geringste Anklang von Scholasticismus unmöglich, da dessen offener oder versteckter Semipelagianismus zu Luther's rechtfertigendem Glauben in gar keinem Verhältnisse stehen konnte. Die göttliche Gnade als freies Geschenk, vermittelt durch das Erlösungswerk Christi und angeeignet durch den Glauben, widerstand nun einmal geradezu den scholastischen Künsteleien, die den Zwischenraum zwischen Gnade und Verdienst möglichst auszufüllen, das Widersprechende daran zu verkleben, und bei allem Gerede über die gratia und ihre Stufen doch dem meritum einen fast pelagianischen Spielraum einzu-

räumen versuchten. Anders bei der Lehre vom Abendmahle: hier war sein Rückschritt von der katholischen Theorie kein totaler, sondern ein solcher fand sich gerade in den Gegnern vor, Carlstadt, Zwingli, Oecolampad, die er bekämpfte. Luther gab an der katholischen Theorie nur den einen Punkt, die Transsubstantiation, auf, behielt aber den andern bei, die völlig reale Gegenwart; er wollte durchaus das Resultat, das substantielle Vorhandenseyn des Leibes Christi im Sacramente, festhalten, und nur das Mittel dazu, den Weg zu dessen Hervorbringung durch ein jedesmaliges Einzelwunder, aufgeben, erklärte er sich doch in seinem Hasse gegen die zwinglische Spiritualisirung und subjective Verflüchtigung des Sacraments so entschieden für die katholische Objectivität, daß er lieber mit dem Papste eitel Blut, als mit Zwingli eitel Wein wollte. Bei dieser nur theilweisen Abweichung vom katholischen Dogma wäre es nun schon an und für sich auffallend, wenn die Ansicht, worauf er jetzt verfiel, nicht schon ebenfalls einmal in dem überreichen Schatze scholastischer Erudition aufgestellt gewesen wäre. Während der vier Jahrhunderte von Anselm bis auf Gabriel Biel darf man die verschiedenen Möglichkeiten und Nüancen der dogmatischen Auffassung für so erschöpft erklären, daß schwerlich auf dem Boden derselben Bildung, der auch Luther angehörte, noch eine Ansicht aufgefunden werden konnte, die nicht früher schon eine Ausführung oder doch Andeutung erfahren hätte. Ein Durchmustern der scholastischen Systeme, um eine Aehnlichkeit mit Luther's Theorie zu finden, wird deßhalb gerade hier schwerlich ohne Erfolg bleiben können, da der große Reformator bei allem Lossagen von ihnen und allem Unwillen gegen sie sich doch unmöglich von sämmtlichen Eindrücken aus seiner früheren Bildungsperiode losmachen konnte.

Bei seiner Stellung im Abendmahlsstreite treten dafür

noch andere Gründe hinzu. Er zog sich zwar zunächst auf den Boden der Schrift zurück, vertheidigte seine Meinung nur deßhalb, weil sie ihm schriftgemäß erschien, und nur dadurch, daß er sie als schriftgemäß nachwies; außer den exegetischen Operationen ist deßhalb auch alles Uebrige an seinen Argumenten unbedeutend. Allein auf die Dauer konnte er doch dem Andrängen der Gegner sich nicht entziehen, die eine Ausgleichung seiner Schriftlehre mit der übrigen menschlichen Erkenntniß forderten und darauf drangen, daß, was er als Wortsinn herausbrachte, auch sonst zu einiger Evidenz erhoben werden müsse. Eine gewisse Durcharbeitung des Begriffs, eine speculative Vertretung desselben war hier um so unerläßlicher, weil er sich für das Schwierige dabei nicht wie bei der Rechtfertigungslehre auf das allgemein menschliche und besondere christliche Bewußtseyn berufen, sondern im Gegentheile gerade an der allgemeinen Fassungskraft, an dem sogenannten gesunden Verstande, nur Anstoß erregen konnte. Fast gegen seinen Willen mußte er deßhalb noch für das von ihm aufgefaßte Wort der Schrift Rede stehen und dabei auf einen Boden herabsteigen, wo er sich sonst sehr wenig heimisch fühlte. Hier darf es in der That nicht auffallen, im Gegentheil, es wäre durchaus unbegreiflich, wenn in dieser Verlegenheit nicht Reminiscenzen aus seinen scholastischen Studien bei ihm erwacht und Behandlungsweisen ihm gegenwärtig gewesen wären, in welchen dasselbe Problem schon einmal zu irgend einer Lösung gebracht war. Die Scholastik hatte ja die weit schwierigere Aufgabe, auch die volle Transsubstantiation mit zu vertreten; sollte sie nicht für die anscheinend soviel geringere Forderung Luther's der bloß realen Gegenwart noch weit eher Rath gewußt haben? Welchen Einfluß das Studium der Scholastik gerade auf seine Abendmahlstheorie gehabt hat, räumt er rücksichtlich des Peter d'Ailly in seiner Schrift von der ba-

bylonischen Gefangenschaft selbst ein [a]): Dedit mihi quondam, quum Theologiam scholasticam haurirem, occasionem cogitandi D. Cardinalis Cameracensis libro sententiarum quarto acutissime disputans, multo probabilius esse, et minus superfluorum miraculorum poni, si in altari verus panis verumque vinum, non autem accidentia esse astruerentur, nisi ecclesia determinasset contrarium, cet. Doch in jener Schrift, wo sich diese Reminiscenz ihm aufdrängt, hatte er nur erst gegen den Papst die Richtigkeit der Transsubstantiation zu erhärten. Wenn er nun später seine im weitern Verlaufe des Streits mit den Schweizern ausgebildete Theorie zu vertreten hatte, sollten ihn dann wohl jene scholastischen Erinnerungen verlassen haben, vorausgesetzt, es gab ein solches System, das seiner weiter getriebenen Ansicht so ganz entsprach? Unter allen scholastischen Theorien über das Abendmahl ist nun schon vielfach die Ansicht des scharfsinnigen Wilhelm Occam genannt, mit welcher die luther'sche Auffassung die größte Aehnlichkeit habe; eine Beschäftigung Luther's mit dessen Schriften und eine bedeutende Vorliebe für seinen Scharfsinn wird durch Melanchthon's Bericht außer Zweifel gestellt, der über Luther's Studien im Augustinerkloster zu Erfurt so lautet [b]): Nec tamen prorsus reliquit Sententiarios: Gabrielem et Cameracensem pene ad verbum memoriter recitare poterat. Diu multumque legit scripta Occam; huius acumen anteferebat Thomae et Scoto, cet. Ein Versuch, die Abendmahlslehre Luther's durch die Subtilitäten Occam's aufzuhellen, verspricht also gewiß einigen Erfolg; um indeß das Urtheil darüber als völlig unbefangen vorzubereiten, wird es einer Nachweisung der beiderseiti-

---

a) De captivitate Babylonica ecclesiae. Oper. Viteberg. 1551. Tom. II. Fol. 67.

b) Melanchthon, Historia de vita et actis Lutheri. Viteberg. 1549. Fol. 5.

gen Theorien nach der authentischen Darstellung der beiden Männer bedürfen, und namentlich durch die geringe Verbreitung der occam'schen Werke eine ausführlichere Behandlung seiner Ansichten entschuldigt werden müssen. Wir beginnen mit diesem Doctor invincibilis, über dessen Lebensumstände das Nöthige als bekannt vorausgesetzt werden darf.

I.

Occam steht am Anfange der dritten Periode der Scholastik, ja er ruft dieselbe durch den neuerweckten Nominalismus selbst erst recht eigentlich hervor. Bedenkt man, daß der volle Nominalismus nur ganz zu Anfang der scholastischen Entwicklung sich gezeigt, mit Roscellin's Unterdrückung aber sich auf Jahrhunderte lang zurückgezogen und die üble Nachrede des Zweifels und der Ungläubigkeit verwirkt hatte, so läßt das erneute Hervortreten desselben unter Occam erwarten, daß bei ihm ein erheblicher Gegensatz gegen die bisherige Ausbildung der Wissenschaft anzutreffen sey; und dieß bestätigt sich denn auch in jeder Hinsicht, bestätigt sich schon in dem Verhältnisse der beiden Grundelemente scholastischer Bildung überhaupt, in der Stellung des Glaubens zum Wissen oder der Kirchenlehre zur dialektischen Verarbeitung. Beim Beginne der Scholastik verhielten sich beide so zu einander, daß der Kirchenglaube zwar als unumstößlich vorausgesetzt wurde, aber doch nur als Ziel, bei welchem die Untersuchung in ihren Resultaten nothwendig ankommen mußte; sie selbst war formell frei und entbehrte jeder Voraussetzung. Das Zwingende dabei wird durchaus nicht im Beginne der Untersuchungsreihe anerkannt; Anselm will Alles so durchaus aprioristisch beweisen, quasi nihil sciatur de Christo; der Kirchenglaube ist gleichsam nur eine Fiction, bis dafür der genügende Beweis gefunden ist; er liegt als endliches Ziel vor der ganzen Untersuchung. Gerade umgekehrt tritt die dritte Periode der Scholastik auf: der Kirchenglaube

dient nicht mehr zum Problem der Forschung, nicht mehr als Ziel, bei welchem angelangt werden soll, sondern als Fundament, von welchem ausgegangen wird. Man hat sich in den voraufgegangenen 200 Jahren mit Beweisen für das kirchliche System so ermüdet, daß es jetzt endlich als keines Beweises mehr bedürftig angenommen und auch der frühere Schein von Freiheit der Forschung aufgegeben wird. Den Grund zu dieser Umgestaltung hat schon Duns Scotus gelegt, indem er die alte Voraussetzung der Scholastik von der vollen Rationalität des Kirchenglaubens aufhob. Er brachte Wissen und Glauben nicht zur Versöhnung, wie Anselm gewollt hatte, sondern zum offenen Zwiste, indem er für den Glauben keinen andern Grund, als die Autorität der Kirche anerkannte. Für Dogmen von der Erlösung, den Sacramenten, um deren Erhärtung die Frühern gar nicht verlegen gewesen waren, verzichtet er völlig auf den Beweis, will daran nicht mehr die innere Nothwendigkeit, sondern nur die willkürliche göttliche Einsetzung und Anordnung geltend machen; jene Sätze haben als ein contingens simpliciter nun einmal Geltung kraft des göttlichen Willens, während ebenso gut auch jedes Andere hätte zu derselben Geltung gelangen können, wenn Gott es so gewollt hätte. Wenn nun bei so offener Irrationalität des Kirchenglaubens dennoch demselben Gehorsam geleistet wird, so geschieht es nur aus Ergebenheit an die kirchliche Gewalt, und der Trost der früheren Scholastik ist aufgegeben, daß jener Gehorsam Folge der eigenen Argumentation sey. Von jetzt an vermag die Wissenschaft höchstens sich in Folgerungen zu ergehen, die aus dem kirchlichen System abgeleitet werden, Curiositäten zu ersinnen, worauf es sich anwenden läßt. Von jetzt an liegt das kirchliche System nicht mehr als Problem vor dem Forschen, sondern als fertige Basis hinter dem scholastischen Apparate; es ist durch die Wachsamkeit der klerikalischen Behörden so unumstößlich festgestellt, daß Operationen

mit den Dogmen selbst gar nicht mehr gestattet sind. Occam ergötzt sich daran, aus anerkannten kirchlichen Sätzen paradoxe Folgerungen zu ziehen, die mit aller übrigen menschlichen Erkenntniß, mit Physik und Metaphysik streiten, z. B. da jede Hostie den Leib Christi enthält und die eine von dem Priester zu derselben Zeit gehoben, die andere gesenkt werden kann, so folgt daraus, daß ein Körper recht wohl zu derselben Zeit eine doppelte Bewegung haben kann, wenn auch Aristoteles, der die Sache bloß naturaliter ansieht, dem widerspricht a). Da ferner der Körper Christi der Ubiquität zufolge den gesammten Raum ausfüllt, so wird ein durch die Luft geworfener Stein sich da befinden, wo schon der Leib Christi ist, also können recht wohl zwei Körper in demselben Raume zugleich seyn b); ein Körper kann an zwei Stellen zugleich, und zwar hier weiß, dort schwarz seyn u. drgl.

Diese Voraussetzungen der Kirchenlehre, auf welchen so keck weiter gebaut wird, betreffen nun nicht bloß die vollständigen Dogmen, die einmal über alle Begründung erhaben erscheinen, sondern sogar die Beweisführung der früheren Scholastik dafür. Selbst die bloßen Gründe, die Argumentation aus früherer Zeit ist mit dem Nimbus der Autorität umgeben und gleichsam in den Versteinerungsproceß der Scholastik mit aufgenommen. Wenn Frühere den Ausgang des Geistes vom Vater und Sohne dadurch gegen die Griechen bewiesen, daß sie denselben für das Band der caritas ausgaben, wodurch Vater und Sohn verknüpft sind, so war diese Behauptung bloß die rationale Begründung des Dogmas; der Beweis hat seine Geltung nur durch die innere Evidenz, die er umschloß. Occam dagegen setzt, was früher bloß Apparat zum Beweise war, jetzt gleichfalls als schon ausgemacht voraus, macht auch

a) Centiloquii concl. 27.

b) Ibid. conclus. 23.

die Art, wie früher der Satz bloß bewiesen wurde, schon zum Bestandtheile des Kirchenglaubens selbst; auch die Auffassung des heiligen Geistes als jene caritas ist ihm schon ausgemacht, und darauf werden neue Fragen und Untersuchungen gegründet.

Ueberall steht deßhalb sein Autoritätsglauben und die Unterwerfung unter die kirchliche Lehrbefugniß voran; doch leitet dieß zu ganz eigenthümlichen Beobachtungen. Seine Unterwerfung unter die Autorität der römischen Kirche wird so wiederholt, so ausdrücklich, aber auch so absichtlich ausgesprochen, daß man darin nothwendig etwas Berechnetes erblicken muß. Auch frühere Scholastiker ziehen sich wohl auf die Autorität der Kirche zurück und lassen das haec est mea fides, quoniam est catholica fides oft genug bemerken, allein das stete, oft gezwungene Hervortreten dieses Satzes ist doch nirgends so absichtlich zu beobachten: ideo non debet poni, nisi ubi evidenter sequitur ex traditis in scriptura sacra, vel determinatione ecclesiae, propter cuius autoritatem debet omnis ratio captivari a); quod tantum dico propter auctoritates Sanctorum, non propter aliquam rationem b). Wie weiß er sich durch Unterwerfung unter Rom's Autorität zu decken c): praemitto unum: videlicet quicquid dicam sub quacunque forma verborum, quod potest aliquo modo deduci contra quodcunque dictum in sacra scriptura, vel contra determinationem et doctrinam ecclesiae vel Sanctorum, vel contra sententiam doctorum ab ecclesia approbatorum: non dicam asserendo sed praecise recitando in persona illorum, qui etiam opinionem tractandam tenent, sive illa opinio sit vera sive falsa, sive catholica sive haeretica sive erronea; unde,

---

a) In Sententiarum Lib. I. distinct. 2. quaest. 1. F.

b) Ibid. Lib. III. quaest. 8. R.

c) Tractatus venerabilis Inceptoris Guilielmi Occam de sacramento altaris. Par. 1513. 12°. ab init.

si dicam talia verba, dico dicendum et consimilia non in persona mea, sed in persona taliter opinantium volo illa intelligi. Ueberall ſind dergleichen Deckungen eingeſtreut a): proinde de illo altissimo sacramento aliqua brevia conscripturus protestor, me nihil asserturum, nisi quod romana tenet et docet ecclesia, quaedam physica interserendo; — quicquid enim romana ecclesia credit, hoc solum et non aliud vel explicite vel implicite credo. — Bedenkt man dabei ſeine übrige Stellung gegen die römiſche Kirche, ſein politiſches Auftreten gegen die päpſtliche Tyrannei, ſo iſt es faſt unverkennbar, wie gefliſſentlich er im Dogma die größte Orthodoxie annimmt, um ſich in jenem Kampfe gegen den ſo gefährlichen Vorwurf der Ketzerei zu decken. Wie weit es ihm mit dieſer Unterwerfung unter päpſtliche Lehrautorität Ernſt geweſen iſt, läßt ſich zwar nicht beſtimmen, allein das Gezwungene, Abſichtliche bei jener Devotion deckt ziemlich deutlich den ironiſchen Zug des Zweiflers auf. Damit ſtimmt dann die Aufſtellung ſeines Nominaliſmus trefflich überein, wonach er die Irrationalität der gewöhnlichſten Erkenntniß darthut und das Gebiet der Theologie und Philoſophie möglichſt weit auseinander zu reißen ſucht. Ueberall bleibt ſein Bekenntniß orthodox; aber gerade der Umſtand, daß er für die Lehre keinen andern Grund, als die Autorität kennt, läßt deutlich merken, wie er gewiß, ſobald er mit der Sprache herausgehen wollte, ganz andere Reſultate zu veröffentlichen hätte. Gerade die übertriebene Devotion gegen den Glauben der römiſchen Kirche, deſſen völlige Irrationalität er nachweiſet, mußte für Jeden, der zwiſchen den Zeilen zu leſen verſtand, ein weit ſchärferer Stachel zum Zweifeln werden, als wenn er ſich zum offenen Widerſpruche dagegen verſtanden hätte. Bei dieſem Verfahren war er gegen jede dogmatiſche Verketzerung geſichert; der ſtrenge

a) Ibid. prologus.

Wortverstand schloß auch die leiseste Ahnung von Heterodoxie aus; nur der Totaleindruck konnte beim Leser einige Zweifel hervorrufen. Dieser eingenommenen Stellung gegen Rom ist auch sein Auftreten an der Spitze der strengen Franciscaner nicht entgegen: von dem Enthusiasmus, womit jene Spiritualen sich bemerkbar machen, ist gerade bei Occam nichts zu entdecken; von ihrer einseitigen Ueberspanntheit ist Niemand ferner, als er, so daß, wenn durch übertriebene Devotion gegen Rom dessen Autorität gefährdet werden sollte, das Aufdecken ihrer Irrationalität nur ein veränderter Angriffsplan gegen den Papst blieb. Bei dieser Stellung, die überall formell nur auf Deckung ausgeht, den Vorwurf der Heterodoxie vermeiden, sonst aber ganz andere Zwecke verfolgen will, ist nun nichts so erklärlich, als der Mangel an Ernst der Forschung und des redlichen Wahrheitssinnes, so daß das scholastische Getreibe immer mehr in seiner Nichtigkeit und Auflösung hervortritt. Wie oft bringt er statt eines vollen, inhaltsreichen Dogmas nur eine Redensart heraus! Z. B. ob der heilige Geist einen doppelten Ausgang habe, den ewigen, vom Vater und Sohne, und einen zeitlichen, als Gnadenwirkungen an die Menschen, hängt davon ab, wie man gerade die Bedeutung von procedere festsetzen will, was ja von der Willkür der Sprechenden abhängt a): also völlige Willkür des Sprachgebrauchs, aber keine Nothwendigkeit der Sachen! Er selbst hat deßhalb oft wenig Zutrauen zu seinen Gründen: er will nicht den vollen Beweis dafür übernehmen, daß Gott Alles außer sich erkennet b); wenn die Griechen mit ihrem Leugnen des filioque hartnäckig sind, so können sie nicht widerlegt werden c).

---

a) In Sententiar. Lib. I. dist. 14. quaest. 1. B.

b) Ibid. Lib. I. dist. 35. q. 2. D: potest probabiliter probari, quod intelligit aliquod aliud a se: quanquam contra praetervenientem non sufficient.

c) Ibid. Lib. I. dist. 11. q. 1. L.

So treibt er mit dogmatiſchen Fragen ein wirkliches Spiel: nachdem er ernſthaft genug unterſucht hat, ob Gott auch wohl einen Augenblick lang nicht geweſen ſeyn könne, ob er wohl einen Anfang genommen habe, fügt er hinzu: a) hic est finaliter notandum, quod octo praedictae conclusiones immediate praecedentes potius sunt incredibiles, quam asserendae, et ideo tantummodo causa exercitii dicebantur, quapropter, si alicui placeat aliter respondere, faciliter poterit negare tales consequentias: alſo nur zum Spiele, der Denkübung wegen, behandelt er die wichtigſten dogmatiſchen Probleme! Daher denn auch die ſeltſamen Curioſitäten: ob Gott, der die Natur des Menſchen annahm, auch irgend eine andere annehmen konnte, die des Steins, Holzes, Eſels b), ob er nach ſeiner Allmacht auch fromme Menſchen, die Maria, die Engel verdammen, den Sokrates zum Eſel machen könne; ob der Vater ſich ſelbſt zeugen, ob der Sohn, der am Kreuze ſtarb, auch nicht geſtorben ſeyn könne c); ob Gott, da er Menſch ward, auch ein Menſchenfuß, Kopf ſeyn kann. Dafür, daß er dem kirchlichen Dogma ſich in Devotion unterwarf, nimmt er ſich die Erlaubniß, daſſelbe auf die entſetzlichſte Art zu mißhandeln. Gewiſſenhaftigkeit, dogmatiſche Treue iſt deßhalb ſchwerlich ſeine Sache geweſen; wird es ſich bei ſeiner Abendmahlstheorie vielleicht ſo herausſtellen, daß dem Zuſammenhange ſeines Syſtems und der vollen Abſchließung ſeiner Theorie nichts Anderes, als ſein eigenes Bekenntniß des kirchlichen credo entgegenſteht, ſo werden wir gewiß befugt ſeyn, mehr in ſeinen dialektiſchen Operationen, als in den kirchlichen Formeln, auch wenn er ſich ausdrücklich dazu bekennt, ſeine eigentliche Ueberzeugung zu ſuchen.

---

a) Centiloquii conclus. 54. B.
b) Ibid. concl. 6.
c) Ibid. concl. 11.

Ehe indeß Occam's Abendmahlslehre entwickelt werden kann, ist wenigstens den Grundzügen nach sein Nominalismus zu verzeichnen, der sich namentlich mit Behandlung des Begriffs der Quantität durch den ganzen Begriff der leiblichen Gegenwart Christi hindurchzieht. In dem Tractate vom Sacramente des Altars beschäftigt ihn der Quantitätsbegriff so wiederholt und unabläſſig, daß man versucht wird, zu glauben, er habe nicht sowohl diesen Begriff nominalistisch durchgebildet, um dadurch das Problem jener Lehre zu lösen, sondern er habe vielmehr sich dieses bedeutungsvolle Dogma ausersehen, um daran den Triumph des Nominalismus zu feiern. Der Zusammenhang des Nominalismus mit der Abendmahlslehre kommt, kurz gesagt, darauf hinaus, daß der Quantitätsbegriff als ein selbständiger, von den Objecten verschieden, aber an ihnen vorhanden, weggearbeitet, mit ihnen selbst vielmehr zusammengeworfen wird, so daß nachher, wenn die Gegenwart des Leibes im Brote etwa auf ein ziemlich dynamisches Seyn hinauskommt, aus dem Begriffe der Quantität dagegen kein Einwurf entlehnt werden kann.

Zur Durchführung des Nominalismus kann er im Commentare zum Lombarden kaum früh genug gelangen; er beginnt sie an einer Stelle, wo man sie noch gar nicht erwartet, bei der Frage nach dem Verhältnisse Gottes zur Creatur: er untersucht, ob sich für beide ein gemeinschaftliches Prädicat aufstellen lasse, und ist damit bei dem beabsichtigten Thema, der Natur des Allgemeinen, angekommen a). Sein Verfahren ist nun sofort mehr negativ, als positiv; er will nur den bis dahin gepflegten Realismus stürzen und hält damit den Sieg seiner nominalistischen Ansicht sofort für entschieden; sie ist ja dann frei von den Schwierigkeiten des entgegengesetzten Systems, und durch sich selbst erwiesen. Vom Realismus, den er bekämpft,

a) In Sententiarum Lib. I. dist. 11. quaest. 4 sqq.

macht Occam zwar mehrfache Nüancen namhaft, doch hat er seinen Hauptangriff gegen die am meisten verbreitete Ansicht der universalia in re gerichtet, wonach das universale eine Existenz hat einmal außerhalb der Seele, die es denkt, und dann wesentlich verschieden von den concreten Einzeldingen, aber innerhalb derselben a). Hiernach würde ein Einzelding so viel Universalien in sich enthalten, als es Eigenschaften zählt, deren jede ihm ja durch ein universale eingeprägt ist; durch Vermehrung der Einzeldinge werden dagegen die Universalien nicht vermehrt, da eins derselben hinreicht, dieselbe Eigenschaft in ihnen allen hervorzurufen.

Gegen diese Ansicht kämpft er nun zunächst durch den Begriff der numerischen Einheit; von dem singulare wird dieselbe allgemein zugestanden, da das concrete Ding in sich eins seyn wird. Aber dem universale wird die numerische Einheit noch viel nothwendiger beigelegt werden müssen, da es ja noch viel einfacher ist, als jenes, da in einem singulare sogar eine Menge Universalien enthalten seyn sollen, ebenso viele, als es Eigenschaften an sich trägt. Ist nun aber schon das universale numerisch eins, von dem doch noch eine Vielheit in dem singulare enthalten seyn soll, so müßte dann das numerisch Eine des singulare doch wieder eine Vielheit in sich schließen, was sich selbst widerspricht. Die ganze Theorie von dem Vorhandenseyn der vielen Universalien in dem einen singulare erscheint hiernach also als unhaltbar.

Einen zweiten Angriff auf den Realismus begründet Occam auf den Begriff der Schöpfung und Vernichtung (annihilatio), die doch beide der Allmacht Gottes als möglich beigelegt werden müssen. Bei der Schöpfung eines

a) Ibidem dist. 2. quaest. 4. A. Utrum illud, quod immediate et proprie denominatur ab intentione universalis et univoci, sit aliqua revera res extra animam, intrinseca et essentialis illis, quibus est communis, et univoca destincta ab illis.

Individuums müßte doch das sämmtliche universale, das es mit seinem genus gemein hat, schon als vorher vorhanden gesetzt werden, ein beträchtliches Stück von ihm würde also nicht erst erschaffen und die reine Schöpfung des Individuums damit unmöglich. Ebenso die Vernichtung desselben ist doch nur dann eine völlige, wenn die darin enthaltenen Universalien mit vertilgt würden; dann aber beschränkte sich dieser Act göttlicher Allmacht nicht bloß auf das Individuum, sondern träfe sofort das ganze genus mit.

Mit Uebergehung der übrigen Gründe gegen den Realismus wiederholen wir nur das Obige: Occam begründet seine Ansicht nur negativ, indem er die Schwierigkeiten aufdeckt, woran das entgegengesetzte System leidet, überläßt es aber dabei dem Leser, wie er sich das Allgemeine denken will, entweder als ein verabredetes Uebereinkommen zur Bezeichnung des Einzelnen, wie ja die Sprache willkürlich Worte als Zeichen der Dinge aufstellt, oder als eine Fiction, als ein Gebilde, das der Verstand von dem angeschauten Gegenstande abstrahirt a), oder endlich als eine Qualität der Seele b), wie ja gewisse natürliche Töne bei Thieren und Menschen übereinstimmend gewisse Dinge bezeichnen. Sein letztes Resultat ist immer das schon angegebene: das universale hat weder Existenz außerhalb der Seele, noch essentiell an der Substanz selbst c).

---

a) Ibidem quaest. 8. E. Er nennt eine solche bloß in unserer Abstraction vorhandene Existenz der Universalien ein esse obiectivum; wir würden umgekehrt ein bloß in unserer Verstandesthätigkeit vorhandenes Seyn ein esse subiectivum nennen. Occam geht von dem Gegenstande selbst aus und nennt, was an demselben ist, subjectiv, dagegen das von ihm Verschiedene, also bloß in unserer Abstraction Vorhandene, objectiv.

b) Ibidem Q; und Quodlibet V. quaest. 13.

c) Ibidem quaest. 8. Quamlibet istarum trium opinionum reputo probabilem; sed quae illarum sit verior, relinquo iudicio aliorum; hoc tamen teneo, quod nullum universale, nisi forte sit universale per voluntariam institutionem, est aliquid existens

Für unſern Zweck iſt allein wichtig, zu fragen, wie er gemäß dieſer nominaliſtiſchen Vorausſetzung über Begriffe urtheilt, die wie der Quantitätsbegriff realiſtiſch eine von den Dingen verſchiedene Geltung hatten und bei Veränderungen, die mit den Dingen vorgehen ſollen, wie etwa Verwandlung, Coexiſtenz, weſentlich in Frage kommen. Er ſetzt dieſe Begriffe ſämmtlich mit den Dingen, woran ſie vorkommen, identiſch und wird nun durch ſie nicht länger verhindert, über Veränderungen an den Dingen zu reden, wie er will. Schon Roscellin, der Vater des ſcholaſtiſchen Nominaliſmus, hat ja, wie wenigſtens ſeine Gegner berichten a), zwiſchen Subject und deſſen Prädicat nicht unterſchieden, zwiſchen Pferd und deſſen Farben keine Differenz zugelaſſen. Ebenſo iſt bei Occam das Verhältniß, relatio, von den in einem Verhältniſſe ſtehenden Dingen ſelbſt nicht verſchieden b): durch jenen Begriff tritt zu den Dingen ſelbſt nichts weſentlich Neues hinzu, er iſt nichts Drittes zu den damit bezeichneten Objecten. Dieſe Anſicht führt er nun an einigen der gangbarſten Begriffe durch c): similitudo und dissimilitudo, aequalitas und inae-

---

quocunque modo extra animam, sed omne illud, quod est universale praedicabile de pluribus ex sua natura, est in mente vel subiective vel obiective, et quod nullum tale est de essentia seu quidditate cuiuslibet substantiae. Kurz zuſammengefaßt finden ſich ſeine Gründe in der Summa totius Logicae. Oxon. 1675. 8. Part. I. c. 15. p. 30 sq.: Quod enim nullum universale sit aliqua substantia extra animam existens, evidenter probari potest. Primo sic: nullum universale est substantia singularis et una numero; si enim diceretur, quod sic, sequitur, quod Socrates erit aliquod universale, quia non est maior ratio, quod unum universale sit una substantia singularis, quam alia; nulla ergo substantia singularis est aliquod universale; omnis vero substantia est una numero et singularis, quia omnis res est una res, et non plures cet.

a) Anselm. Cantuar. de fide trinitatis c. 2. p. 43.

b) Occam in Sententiar. Lib. I. dist. 30. quaest. 1. Z.

c) Quodlibet VI. quaest. 8 sq.

qualitas, dupleitas und dimedietas, diversitas, distinctio, identitas, das Verhältniß der Causalität, das Verhältniß des calefactivi zum calefactibile, der scientia zum scibile; sie alle sind nichts von den concreten Dingen Verschiedenes, an welchen sie vorkommen. Die Bewegung ist nichts anders, als das bewegte Ding selbst a), die Dauer eines Engels ist mit ihm selbst gleich, das Schaffen ist nicht von dem Schöpfer, das Geschaffenwerden nicht von der Creatur verschieden b). Ebendieselbe Operation wird nun mit dem Begriffe der Quantität vorgenommen, an deren Wegschaffung ihm Alles gelegen seyn mußte, sobald er für die Existenz des Leibes Christi in der Hostie eine von dem gewöhnlichen, materiellen Seyn verschiedene Existenz durchführen wollte. Es muß hier derselbe nominalistische Kunstgriff helfen, wonach jeder Eigenschaftsbegriff als selbständig geleugnet und mit dem Gegenstande, woran er vorkommt, zusammengeworfen wird. Ist die Quantität mit dem Dinge, woran sie vorkommt, selbst wesentlich identisch, also nichts Selbständiges daran, so braucht auf sie weiter nicht Rücksicht genommen zu werden, wenn mit der Sache selbst Veränderungen vorgenommen werden sollen. So beweiset er c) mit allen Gründen, die der damaligen Wissenschaft einigermaßen erheblich scheinen, aus dem Aristoteles, aus der Schrift, aus den Autoritäten der Väter, daß sowohl der Substanz als dem Accidens der Begriff der Quantität schon völlig innewohne und nicht erst als ein realistisch selbständiger von außen hinzukommen müsse. Quantität steckt sowohl in der Substanz, als in der Qualität, und bleibt also zurück, wenn auch die Substanz des Brotes in der Verwandlung untergeht, oder ein

---

a) In Sententiar. Lib. II. quaest. 9 sq.

b) Ibid. quaest. 1 und 2.

c) Quodlibet IV. quaest. 28 sqq. esse quantum non convenit substantiae per aliquod accidens, nec accidenti per substantiam.

anderer Körper mit der Hostie denselben Ort einnimmt a). Ideo dico propter illas rationes et multas alias tam physicas quam theologicas, quod quantitas non est res distincta realiter a substantia et qualitate; sed aliqua quantitas est realiter eadem cum substantia, et aliqua quantitas est realiter eadem cum qualitate: unde quantitas non est nisi res habens partem extra partem, et habens partem distantem situ ab alia, sive res circumscriptive existens in loco. Die Quantität kommt also beinahe auf den äußern Umfang, die Lage der einzelnen Theile gegen einander hinaus, wird statt eines wirklichen und vollen Inhalts auf die rein äußerliche Linie der Ausdehnung eingeschränkt. Dieß läßt sich an dem Prozesse der Verdichtung und Verdünnung einer Sache zeigen; der Verlust an Quantität besteht allein in der veränderten, zusammengedrängteren oder erweiterten Lage der Theile gegen einander b).

Eine ausdrückliche und durchgeführte Uebertragung seines Quantitätsbegriffs auf das Sacrament führt er zwar nicht durch, allein er hat doch das Materielle an dem quantitativen Seyn entfernt, und wird dadurch nicht

a) Tractatus de sacramento altaris, Einleitung, Bogen D.

b) Ibidem cap. 37: Ideo consonum experientiae est, quod, quando aliqua substantia sine amissione alicuius partis substantiae fit minoris quantitatis per condensionem, sive per alium modum: nulla res absoluta deferens qualitates corrumpitur, nec secundum se totam, nec secundum partes eius, sicut consonum est experientiae, quod qualitates multa (nullae) tunc nec secundum se totas nec secundum partes suas corrumpuntur vel amittuntur. Et ideo substantia illa non fit minoris quantitatis per alicuius accidentis absoluti deperditionem, sed per hoc, quod partes illius substantiae minus distant situaliter nunc, quam prius, sine cuiuscunque accidentis absoluti destructione vel amissione. ibid. c. 26: sequitur, quod pars substantiae potest distare a parte substantiae sine accidente informante eam, et per consequens poterit substantia esse quanta sine quantitate addita sibi. — Nullam igitur ut videtur contradictionem includit, quod aliqua substantia sit quanta, sine omni re accidente absoluto addita sibi.

länger verhindert, über Vorgänge an der Substanz des Leibes Christi zu reden, wie er will. War es ihm auch vielleicht mehr darum zu thun, an diesem Dogma seinen Nominalismus durchzuführen, so wird doch seine weitere Operation dadurch bedeutend erleichtert.

An diese nominalistische Theorie von der Quantität knüpft sich nämlich seine Erklärung über das Gegenwärtigseyn eines Körpers an einem Orte: er unterscheidet dabei ein esse circumscriptive und diffinitive; jenes ist die gewöhnliche, räumliche Gegenwart, wo jeder Theil des Körpers nur einem Theile des Raums entspricht, also die völlig materiale Congruenz des Körpers und des ihn umfassenden Orts. Die zweite Art kommt auf ein mehr dynamisches Seyn hinaus, wofür Occam das Kennzeichen angibt, daß nicht bloß der ganze Körper den ganzen Raum erfülle, sondern daß auch in jedem Theile des Raums das Ganze enthalten sey. Leider kann er zur Belegung dieses Begriffs nur ein doppeltes Beispiel auftreiben, worauf er stets zurückkommt, das Seyn der anima intellectiva im Körper, und dann das Seyn des Engels an einem Orte. Rücksichtlich der Seele erweiset er, daß sie nicht allein ganz den Körper füllt, sondern auch ganz ist in jedem Theile desselben, sie wohnt nicht etwa so im Körper, daß ein Theil von ihr im Kopfe, ein anderer im Fuße, im Finger vorhanden wäre, sondern wo sie gegenwärtig ist, da ist sie ganz. Rücksichtlich des Engels war die Scholastik längst durch ihre physikalischen und metaphysischen Untersuchungen über dessen Bewegung durch den Raum zu dem Resultate gelangt, daß seine Gegenwart an einem Orte gerade eine solche sey, wie Occam das esse diffinitive beschreibt. Hiernach werden folgende Stellen verständlich seyn a):

a) Quodlib. I. q. 4. Der Zusammenhang dieser seiner Theorie des Gegenwärtigseyns mit dem Begriffe der Quantität findet sich In Sententiar. L. IV. q. 4. G. ausgesprochen: quando substantia vel qualitas sic coexsistit loco, quod totum coexsistit toti, et pars

dico quod esse in loco accipitur dupliciter, scilicet circumscriptive et diffinitive. Circumscriptive esse in loco est aliquid esse in loco, cuius pars est in parte loci et totum in toto loco; diffinitive autem esse in loco est, quando totum est in toto loco, et non extra, et totum est in qualibet parte illius loci, quomodo corpus Christi est in loco diffinitive, quia totum eius corpus coexsistit toti loco speciei consecratae, et totum coexsistit cuilibet parti loci. Die erſte Form des Gegenwärtigſeyns iſt offenbar nur die gewöhnliche materielle; für die zweite ſtellt er aber die beiden ſchon genannten Beiſpiele auf, zunächſt vom Engel a): colligi potest, quod omne, quod est circumscriptive in loco, est quantum: omne enim, quod est circumscriptive in loco, est totum in toto loco, et pars in parte: — quod enim angelus non est totus in toto loco et pars angeli in parte loci, propter hoc angelus non est in loco circumscriptive. — Wegen der Seele ſtellt er eine eigene Unterſuchung an b): utrum anima intellective sit tota in toto corpore et tota in qualibet parte; er muß den Sitz der Seele ebenſo gut im Fuße, in der Hand, als im Kopfe zugeben; ein heftiger Schmerz im Fuße verhindert ja gleichfalls das Erkennen: wie aber, wenn ein Glied verloren geht? dico, quod anima intellectiva existens in brachio non redit ad corpus, nec corrumpitur corrupto brachio, sed desinit esse, ubi prius erat, sicut corpus Christi in eucharistia cessat esse sub hostia, corru-

---

parti, ita uni, quam non alteri: tunc dicitur substantia vel qualitas — quantitas; hoc est, tunc denominatur ab illo conceptu vel voce, quo vocatur quantitas. Quando autem sic coexsistit loco, quod totum coexsistit toti, et totum cuilibet parti, tunc non dicitur quantitas vel quanta. Kann er alſo für den Körper Chriſti das esse diffinitive in der Hoſtie erweiſen, ſo kommt eine Quantität dabei gar nicht weiter in Betracht; er hat das Materielle daran durchaus fortgeſchafft.

a) Tractat. de sacram. altar. c. 16. cf. c. 26.

b) Quodlibet I. quaest. 12.

pta specie, et angelus cessat esse in loco, quando pars sui loci adaequati corrumpitur.

Nur eine Schwierigkeit bleibt dabei noch zurück; seine Beispiele eines solchen dynamischen Seyns sind allein von geistigen Wesen entlehnt, der Seele, dem Engel, und daher vielleicht eine solche Gegenwart als möglich zu denken. Mit welchem Rechte überträgt er dieß auf ein materielles Object, den Körper Christi? Er hilft sich sehr leicht über diese Klippe hinaus, indem er den Unterschied gar nicht anerkennt und so die ganze Schwierigkeit ignorirt a): dico quod non est inconveniens, nec repugnat aliquo modo, substantiam corporis Christi contineri sub specie panis. Probatur, quia sicut non repugnat alicui indivisibili, quod secundum se totum coexsistat distinctis locis, sicut angelus secundum se est in toto loco et in qualibet eius parte; similiter anima intellectiva secundum se totam est in toto corpore et in qualibet eius parte: ita non repugnat divisibili, quod secundum se totum coexistit alicui toti et cuilibet eius parti. Also es wird nur geradezu behauptet, was vom ungetheilten geistigen Seyn gilt, von der Seele, dem Engel, dasselbe gilt auch vom theilbaren, materiellen Seyn eines Leibes. Selbst die allein gestattete Auskunft, dem Körper Christi etwa als corpus glorificatum dynamische Eigenschaften beizulegen, weiset er ab: non est maior difficultas, quam quod duo corpora coexistant uni loco vel duo angeli eidem: et hoc sive sint corpora gloriosa sive non gloriosa: — gloria vel non gloria nihil facit ad hoc cet. Occam will also gar kein specielles Wunder hier eintreten lassen, sondern Alles aus dem allgemeinen Satze über die zwiefache Möglichkeit des Seyns an einem Orte ableiten.

Nach diesen Voraussetzungen kann nun seine Abendmahlstheorie selbst verstanden werden. Folgt man zunächst seinem eigenen Bekenntnisse, so will er durchaus die kirch-

a) In Sententiar. Lib. IV. quaest. 4. H; de sacram. altar. c. 26.

liche Lehre von der Transsubstantiation verfechten [a]): Doctores catholici a romana ecclesia approbati, quando de sacramento eucharistiae conscripserunt, hoc intendunt astruere, quod corpus Christi, quod sumptum est de virgine Maria, passum et sepultum, quodque resurrexit et in coelum ascendit, et sedet ad dexteram dei patris, et in quo filius dei venturus est, iudicare vivos et mortuos, sub specie panis veraciter et realiter continetur. Quamvis autem realiter lateat sub specie panis, nunc tamen non videtur a nobis oculo corporali: sed ipsum operiri specie panis a fidelibus mente creditur. Et tenetur etiam quod substantia panis non manet, sed remanent accidentia sola per se subsistentia sine subiecto. Zu der üblichen katholischen Rechtgläubigkeit fehlt also auch nicht das Geringste: der Leib Christi ist unter der species des Brots vorhanden, und zwar durch wirkliche Verwandlung, so daß die Substanz des Leibes in die des Brotes übergeht, und von diesem nur die Accidenzen bleiben. Ferner räumt er ein, daß die Verwandlung als Weg zum Vorhandenseyn des Leibes zwar nicht in der Schrift gelehrt werde, weiß aber, daß diese Lehre von der Transsubstantiation den kirchlichen Autoritäten ebenfalls durch Inspiration, wie durch folgerechte Schlüsse aus der Schrift bekannt geworden sey [b]).

Ueber die Art der Verwandlung ist seine ausdrückliche Erklärung völlig mit dem kirchlichen Dogma übereinstimmend, daß nach geschehener Verwandlung die Substanz des Brots aufhöre; er führt darüber nach dem Lombarden

---

a) Tractatus de sacram. altar. cap. 1.

b) Quamvis in scriptura canonica expresse tradatur, quod corpus Christi sub specie panis est fidelibus porrigendum, tamen quod substantia panis in corpus Christi realiter convertitur vel transsubstantiatur, in canone bibliae non invenitur expressum, sed hoc sanctis patribus creditur divinitus revelatum, vel auctoritatibus bibliae diligenti et solerti inquisitione probatum. Tract. de sacram. altar. c. 3.

drei Meinungen auf a): 1) was früher Brot war, ist darauf Fleisch; 2) die Substanz des Brots hört auf, nur die Accidenzen bleiben, und unter diesen beginnt der Leib Christi zu seyn; 3) es bleiben Substanz und Accidenzen des Brots und Weins, aber an demselben Orte wie unter derselben species ist der Leib Christi da. Offenbar würde nur die dritte Meinung seiner ganzen Theorie zusagen; darauf allein passen die stets benutzten Beispiele von dem Seyn der intellectiven Seele und des Engels, die beide mit einem Körper an demselben Orte zugleich sind, ohne daß dessen Substanz vorher verschwände. Auf dieselbe Art würde er das Zusammenseyn des Leibes Christi mit dem Brote behaupten können, ohne dessen Substanz vorher zu entfernen. Aber nein! seine ausdrückliche Erklärung spricht für die zweite der obigen Meinungen b): dico tamen, quod substantia panis non maneat, sed desinit esse, et sub illis speciebus incipit esse corpus Christi. Von den beiden Nüancen, die für diese Behauptung möglich sind, ob bei jener Verwandlung doch wohl die Substanz des Brotes bleiben könne oder nicht, wendet er sich der ersteren, von Scotus aufgestellten, zu; wenn die Substanz bliebe, so würde es keinen Widerspruch enthalten, denn der göttlichen Allmacht muß auch dieß möglich seyn: quamvis substantia panis de facto non maneat cum corpore Christi, tamen contradictionem non includit, quin per potentiam divinam possit manere panis cum corpore: — illa opinio videtur mihi probabilior et magis consona theologiae, quia magis exaltat omnipotentiam dei, nihil ab ea negando, nisi quod evidenter et expresse implicat contradictionem. Schon hieraus sieht man, daß das Verschwinden der Substanz des Brotes für ihn keine wesentliche Bedeutung hat, daß er durch die Consequenz vielmehr zu der entgegengesetzten Ansicht getrieben

a) Ibid. c. 5.

b) Ibid. c. 5. fin.

wurde, und nur sein Anbequemen an das kirchliche System ihn so sprechen läßt. Allein wie es mit seiner strengen Orthodoxie bestellt ist, muß aus dem Obigen klar seyn, und seine ausdrücklichen orthodoxen Behauptungen dürfen uns nicht abhalten, den eigentlichen Gehalt seiner Theorie so zu bestimmen, wie es der Zusammenhang seines Systems fordert.

Seine ganze Beweisführung ist darauf berechnet, ein Zusammenseyn des Leibes Christi mit jedem andern Körper zu erhärten, ohne daß letzterer das Geringste von seiner vollen Realität zu verlieren brauchte, und so wird das Verschwinden der Substanz des Brotes bei ihm wenigstens ein völlig müssiger Satz. Sein esse definitive ist ja nur darauf berechnet, zu zeigen, daß recht wohl ein Körper mit dem andern an demselben Orte seyn kann, nur dazu ist ja die dynamische Existenz der Seele und des Engels benutzt. Hat er durch jene Beispiele die Möglichkeit zur Coexistenz eines Wesens mit einem völlig realen Körper dargethan, ließe aber in der Anwendung auf das Sacrament an der Realität des Brotes etwas schwinden, so hätte er mehr bewiesen, als er für seinen Zweck brauchen kann. Jene Beispiele paßten höchstens zu dem Beweise, daß der Körper Christi in jeder einzelnen Hostie ganz enthalten ist, wie die Seele in jedem Gliede; aber die nothwendig voraufgehende schwierigere Forderung, zu zeigen, wie er überhaupt daselbst möglicherweise gegenwärtig seyn könne, wäre nicht gelöset. Schon hiernach darf man annehmen, daß Occam's eigentliche Ansicht ein Zusammenseyn des Leibes und Brotes an demselben Orte umfaßt, wobei das Verschwinden der Substanz des Brotes als Forderung der Orthodoxie bei ihm etwas Leeres und Müssiges bleibt. Zur völligen Evidenz erwächst diese Behauptung, wenn man beachtet, wie er zwar nie von der Coexistenz des Fleisches und Brotes, aber doch immer von dem Zusammenseyn des Leibes Christi und der Hostie, oder der

species panis redet a): Christi corpus et species panis sunt in eodem loco; man beachte die ſtets ſich wiederholende Form der Argumentation, wie ſehr es ihm auf die Coexiſtenz zweier Körper an demſelben Orte ankomme, ohne daß von der Realität des einen das Geringſte eingebüßt werde b): Ita enim tenemus, quod anima intellectiva est tota in toto corpore, et in qualibet parte eius: — sic etiam tenemus, quod angelus est totus in aliquo loco diffinitive, et in qualibet parte: per idem non debet etiam aliquis negare, quin per divinam potentiam possint duo corpora, tam eiusdem speciei specialissimae quam diversae, simul eidem loco coexistere. Sic enim salvator Iesus Christus clausis ianuis intravit ad discipulos, et clauso utero virginis exivit in mundum, et nullo diviso corpore celesti in celum ascendit. Bei dieſem Beweisverfahren hat er allerdings auch das weitere Problem vor Augen, zu zeigen, wie in jeder Hoſtie der ganze Chriſtus enthalten iſt; darauf zielt immer die Beſchreibung des esse diffinitive, wonach das Ganze im Ganzen und zugleich ganz in jedem Theile iſt; aber nothwendig liegt dabei die erſte Vorausſetzung zum Grunde, das Zuſammenſeyn des Leibes Chriſti mit der Hoſtie an demſelben Orte. Vermeidet er auch dem kirchlichen Dogma zu Gefallen den Ausdruck: Coexiſtenz von Fleiſch und Brot, ſo iſt doch Coexiſtenz von Fleiſch und Hoſtie damit gleichbedeutend genug; und darauf erſcheint ſeine ganze Beweisführung gerichtet. Man darf alſo als eigentliche Theorie Occam's annehmen, daß auf dieſelbe Art, wie die Seele mit dem Körper nur einen Raum ausfüllt, ſo auch der Leib Chriſti in der Hoſtie enthalten ſey, und zwar, wie die Seele ganz vorhanden iſt in jedem Gliede, ſo auch der ganze Chriſtus in jeder einzelnen Hoſtie.

Als einziger Grund dieſer Behauptungen gilt ihm nun

---

a) In Sententiar. Lib. IV. q. 4. O.

b) Tractat. de sacrament. altar. c. 6.

die Allmacht Gottes, worauf nach Scotus Vorgange sich so trefflich fußen ließ; hatte dieser vom Standpunkte des Realismus aus schon an den meisten Dogmen das Irrationale nachgewiesen und ihre Geltung allein auf den ausdrücklichen Willen Gottes begründet, so mußte Occam von seinem zu Zweifel noch mehr geneigten nominalistischen Standpunkte aus diesen Weg noch weit eher einschlagen. Das Auseinandergehen theologischer und philosophischer Wahrheit, das Auflösende der Scholastik, die sich nur noch durch die zwingende Gewalt der Kirche zusammenhalten ließ, hat allein an der Allmacht Gottes einen Grund für ihre theologischen Behauptungen: Gott hat nach seiner Allmacht noch viel unglaublichere Dinge vollbracht, also wird er auch dieß wohl können! Das Aufhören der Substanz des Brots bei Zurückbleiben der Accidenzen wird so erwiesen, daß Gott recht wohl Dinge, die in nothwendiger Verbindung mit einander stehen, auseinander zu halten vermöge. Bei den Männern im feurigen Ofen hätte die Flamme als Ursache nothwendig die Verbrennung als Wirkung nach sich ziehen müssen, aber Gott hinderte die Wirkung, ungeachtet die Ursache blieb a). Eben so kann Gott also auch Substanz ohne Accidenzen, und diese ohne jene bestehen lassen, kann dem Leibe und der Hostie eine völlige Coexistenz gestatten b): Non iuxta modum causarum naturalium potentiam divinam artare debemus, cum divina potestas virtutem omnium creatorum in infinitum excedat. Nec ad negandum aliquid posse fieri de virtute divina experimenta sufficiunt, cum totum ordinem causarum possit deus immutare; et contra cursum communem causarum naturalium constat eum multa fecisse. Seine Beispiele gestatten ihm überall eine Beweisführung ex concessis: es liegt ja das viel größere Wunder vor, daß Christi Leib durch die

a) Tractat. de sacrament. altar. c. 12.
b) Ibid. c. 6.

verſchloſſene Thür und aus dem verſchloſſenen Schooße der Jungfrau hervorging: ſo wird dieſelbe Allmacht auch das anderweitige Wunder vollbringen können, daß Chriſti Leib mit der Hoſtie an demſelben Orte iſt; das Irrationale davon iſt durch die aufgefundene Analogie der Exiſtenz des Engels und der intellectiven Seele völlig zerſtreut.

Einige beſondere Angaben Occam's werden über ſeine Theorie noch mehr Licht verbreiten. Zunächſt das Seyn des Leibes Chriſti in der Hoſtie iſt durchaus nur ein begleitendes, zufälliges, von Gott ſo gewolltes. Leib und Hoſtie hängen deßhalb gar nicht weiter zuſammen [a]: Corpus Christi cuicunque est praesens, est se ipso immediate praesens, et per consequens illa species panis nihil ad praesentiam corporis facit, hoc est hostia, quia Deus potest conservare corpus in illo loco, in quo modo est hostia, et destruere hostiam. Wenn die Hoſtie bewegt wird, ſo theilt der Leib Chriſti zwar dieſe Bewegung, jedoch nur durch einen jedesmaligen ausdrücklichen Willensact Chriſti, der ſeinem Leibe gerade dieſe Bewegung dann auch geben will. Die Gegenwart der Seele und Willenskraft Chriſti in der Hoſtie iſt zwar nicht Folge der Verwandlung [b], ſonſt hätte ja während der 3 Tage des Todes Chriſti, als die Seele vom Leibe getrennt war, das Sacrament nicht gefeiert werden können, aber dennoch beſteht eine Einwirkung der Seele auf den Leib, weil dieſer ja nie ohne jene gedacht werden kann. Das Sacrament hat alſo gar nicht mehr die Idee einer Todesfeier; Occam denkt gar nicht an das in den Tod gegebene Fleiſch und das vergoſſene Blut, ſondern hat nur die Hypotheſe vor Augen, wie der nach der Auferſtehung wieder lebende Körper mit der Hoſtie an demſelben Orte gegenwärtig ſeyn könne. Auch hier gefällt er ſich in Paradoxien, die auf das bloß diffinitive

a) In Sententiar. Lib. IV. q. 4. N.

b) Tractat. de sacram. altaris c. 4.

Gegenwärtigseyn doch alle Eigenheiten des esse circumscriptive übertragen; das Auge Christi sieht aus dem einen Theile der Hostie seinen Leib auch in dem andern gegenwärtig, ebenso gut, als wenn es von einem ganz verschiedenen Orte aus geschähe a): Patet quod, quando movetur hostia, anima intellectiva Christi movet voluntate sua immediate corpus Christi sub hostia non organice, sed ut causa partialis concurrens cum voluntate divina causante contingenter, disponente illud corpus moveri ad motum hostiae. — Mirabiliter esset, si Christus existens sub hostia nesciret, ubi esset. Ideo teneo, quod omnem actionem et passionem, quam potest habere, quando existit circumscriptive in loco, potest habere in eucharistia, nisi aliud impediret, puta voluntas divina. — Dico, quod oculus Christi in una parte hostiae potest se videre in alia parte, ita bene ac si esset in diversis locis. Aus seiner Theorie: Christus kann mit andern Körpern an demselben Orte zugleich seyn, folgt dann eine wirkliche Ubiquität, die er wieder nach den obigen Angaben auf das Paradoreste ausführt b): Der Stein, der die Luft durchschneidet, ist in seinem Fluge an demselben Orte, wo der Leib Christi ist, u. dgl. Ihm ist die Ubiquität nicht der Grund, woraus er die Gegenwart in der Hostie ableitet, sondern nachdem diese bewiesen ist, bleibt jene eine paradoxe Folgerung daraus. Höchstens leitet er daraus das Gegenwärtigseyn Christi auf so vielen Altären zugleich ab c): Teneo, quod idem corpus potest esse in diversis locis diffinitive —: sed corpus Christi coexistit principaliter toti hostiae et cuilibet parti; igitur eodem modo et multo magis potest esse praesens distinctis locis.

Noch benutzt Occam nach dem Vorgange des Johann von Damascus den Satz von der Naturenvereinigung,

a) In Sententiar. Lib. IV. quaest. 5. F.

b) Vergl. oben S. 76. not. a. u. b.

c) In Sententiar. Lib. IV. quaest. 4.

zwar nicht so, um die Allgegenwart von der göttlichen Natur auf die menschliche zu übertragen, denn sein steter und einziger Grund bleibt die Allmacht Gottes; sondern er benutzt jenen Satz, um die kirchliche Annahme von der Trennung der Substanz und des Accidens am Brote zu erweisen: die menschliche Natur verhält sich zur göttlichen wie ein Accidens zur Substanz, und doch kommt auch jene getrennt von dieser vor; dieß beweiset zunächst nichts für den Satz von der Ubiquität des Leibes Christi, doch würde Occam auch diesen wohl haben herausbringen können, wenn ihm daran außer dem allgemeinen Argumente von der Allmacht etwas gelegen gewesen wäre. Aber der Ideengang war doch wenigstens in dieser Art eröffnet, und die spätere Anwendung des Satzes leicht a).

Endlich über die ganze Bedeutung des Sacraments spricht er zwar im Sinne der katholischen Kirche die Idee der Messe als eines Opfers aus, redet aber dabei zugleich von der memoriellen Bestimmung, und endlich auch von dem gestatteten Genusse des wirklichen Leibes und Blutes, so daß die drei gangbaren Theorien, die katholische nebst der zwingli'schen und lutherischen, fast gleichmäßig darin enthalten sind b). Ut tanti muneris (des Opfertodes Christi) in nobis iugis maneret memoria, ac pro nobis, qui quotidie labimur, Christus quotidie mystice immolaretur: corpus suum in cibum, et sanguinem suum in potum in eucharistiae sacramento sumendum fidelibus dereliquit. Man sieht daraus, daß es ihm weniger um eine Stellung der Sacramentslehre zum ganzen System, als um die dialektische Ausgleichung seines einen Satzes vom nominalistischen Standpunkte aus zu thun war, was zugleich als eine Bewährung des Nominalismus selbst gelten sollte.

---

a) In Sententiar. Lib. IV. quaest. 4. N.

b) Tractat. de sacrament. altar. prologus.

II.

Wenden wir uns jetzt zur Abendmahlslehre Luther's, so ist die obige Bemerkung wieder aufzunehmen, wie wenig sich Luther zur Durchführung einer Theorie bis in die letzte speculative Spitze geneigt fühlte. Er lebte ja so völlig innerhalb seines Glaubens, fand sich so durchaus in dessen Besitze glücklich, daß ihn das Verhältniß desselben zu allem übrigen menschlichen Wissen gar nicht kümmerte, und eine speculative Ausgleichung gar kein Bedürfniß war. Es ist der Vorzug der mit solcher Gemüthstiefe begabten Menschen, daß sie in ihrer christlichen Ueberzeugung selbst nicht durch die Incongruenz derselben mit jeder anderweitigen Erkenntniß wankend gemacht werden. Versteht sich aber Luther deßhalb irgendwo dazu, auf ein Gebiet überzugehen, das auch nur einen Anklang von Speculation fordert, so darf man annehmen, daß er nur gegen seinen Willen hinauf gedrängt ist und schwerlich darin Selbständiges und Großes leisten wird.

Auch in der Abendmahlslehre, wie in seiner ganzen dogmatischen Ueberzeugung, ist es der Boden der Schrift allein, wo er sich wohl fühlt. Man kann deßhalb beobachten, wie er an den Text sich anschließt, ja anklammert, nichts anerkennt, als was die einfache, ungezwungene Worterklärung ergibt. Wie offen bekennt er gleich zu Anfang des Sacramentsstreites den Straßburgern, daß er bei seinem ersten Auftreten gegen das Papstthum wohl die Vortheile beachtet hätte, die ihm aus dem Aufgeben der realen Gegenwart zur Bekämpfung der ganzen Hierarchie erwachsen mußten. Die sacerdotale Stellung des Klerikers im katholischen Systeme beruht ja allein auf der Idee des Meßopfers; durch die magische Kraft seiner Formel bringt er ja des Herrn Leib hervor, um ihn Gott zum Opfer darzubringen. Das conficere und offerre corpus Domini ist die Grundlage der ganzen sacerdotalen Würde, so daß mit dem Aufgeben der realen Gegenwart des Lei-

bes Christi dem katholischen Systeme der empfindlichste Schlag zuzufügen war; aber selbst durch diesen Vortheil hatte er sich nicht zum Abweichen von dem einmal anerkannten Sinne des Textes bestimmen lassen a): „das bekenne ich, wo Dr. Carlstad oder jemand anders vor fünf Jahren mich hätte möcht berichten, daß im Sacrament nichts, denn Brot und Wein wären, der hätte mir einen großen Dienst gethan. Ich hab wol so harte Anfechtung da erlitten, und mich gerungen und gewunden, da ich gern heraus gewesen wäre, weil ich wol sahe, daß ich damit dem Papstthum hätte den größten Puff können geben. — Aber ich bin gefangen, kann nicht heraus: der Text ist zu gewaltig da, und will sich mit Worten nicht lassen aus dem Sinn reißen." Darum setzt er den Gegnern jedesmal das Wort des Textes entgegen; hat daran eine sichere Mauer, auf die er sich jedesmal zurückzieht b): „daß du sagest, Schrift sey wider einander, gilt nichts; wer fragt nach deinem Sagen? Aber da wollt ich sie loben und ehren, wenn sie solchs Sagen mit Schrift oder sonst beweiseten, das sollen sie wol lassen, auf daß der Text vest bleibe stehen, das ist mein Leib"; daher sein eigen Geständniß, daß er nur auf den Text poche c): „Wir haben vor uns den hellen dürren Text und Christi Wort: Nehmet, esset u. s. w.; das sind die Worte, darauf wir pochen, die sind so einfältig und klar geredt, daß auch sie, die Widersacher, müssen bekennen, es koste Mühe, daß man sie anders wohin ziehe, und lassen doch solch helle Worte stehen." — An den Textesworten hat er sich jedesmal er-

a) Warnungsschreiben an alle Christen zu Straßburg, sich vor Carlstad's Schwärmerey wohl vorzusehen: Luther's sämmtliche Schriften. Halle. Tom. XV. S. 2448. §. 10.

b) Schrift, daß diese Worte: das ist mein Leib, noch veste stehen, wider die Schwarmgeister. 1527. Tom. XX. S. 991. §. 76.

c) Sermon von dem Sacramente des Leibes u. Blutes Christi wider die Schwärmer. 1526. ibid. S. 916. §. 2.

frischt, und bei Zweifel und Anfechtung aufgerichtet [a]: Sie interim sapiam pro honore sanctorum verborum Dei, quibus per humanas ratiunculas non patiar vim fieri, et ea in alienas significationes torqueri [b]; „über diese vier gewaltigen Sprüche haben wir noch einen andern 1 Kor. 10, 16. — das ist ja, meyne ich, ein Spruch, ja eine Donnerart auf Doct. Carlstad's Kopf, und aller seiner Rotten. Der Spruch ist auch die lebendige Arzeney gewesen meines Herzens in meiner Anfechtung über diesem Sacrament. Und wenn wir keine Sprüche mehr hätten, denn diesen, könnten wir doch damit alle Gewissen gnugsam stärken, und alle Widerfechter mächtiglich gnugsam schlagen." Er erklärt es deßhalb geradezu, daß er seinen Gegnern außer den Worten keinen andern Beweis entgegenzusetzen wisse; sie wollen ihm durch die Sachen die Worte, er umgekehrt ihnen durch die Worte die Sachen abgewinnen [c]: „Es sind zwey Stücke in dieser Sache vorgestellt, nemlich verba et res, das ist Wort und Ding, oder die Sach, davon die Worte reden. — Danach bemühen wir uns, daß wir euch die Sache durch die Worte abdringen, wie ihr euch bemühet, daß ihr uns die Worte durch die Sache abdringet. Denn so man die Worte verstehen muß, wie sie lauten, haben wir auf unser Seiten ohn Zweifel gewonnen, und euch die Sachen abgedrungen. Dagegen so ihr die Sache durch unwidersprechliche Beweisungen erhaltet, habt ihr gewiß uns die Worte abgedrungen, nemlich daß sie anders müssen verstanden werden, denn sie lauten." [d] „Wenn wir das erhalten, daß seine Worte wahr sind, und Christus Leib und Blut drinnen ist, sollen sie uns das Abendmahl wol etwas mehr lassen blei-

a) De captivitate Babylonica, l. l. fol. 68.

b) Wider die himmlischen Propheten. Th. 2. §. 88. Tom. XX. Halle. S. 313.

c) Antwort und Widerlegung etlicher irriger Argumenten. Tom. XX. S. 427. §. 2.

d) Schrift, daß diese Worte u. s. w., S. 1105. §. 304.

ben, denn eine Kirchweih." — Dieselbe Stellung hatte auch Oecolampad gleich zu Anfang des Streits richtig durchschaut a): Itaque quod vel in civilibus causis daretur, sicut nos vobiscum τὸ ῥητὸν libenter recipimus, ita vos nobiscum τὴν διάνοιαν videte ne aversemini, ne fortasse gravius quiddam accidat. Die Taktik der Streitenden war demnach nothwendig diese: die Schweizer erwiesen, der Wortsinn gibt ein Resultat, das unhaltbar ist; deßhalb muß die Erklärung danach abgeändert werden, die Worte sich nach den Sachen richten. Luther dagegen behauptet, nur die Sache ist die wahre und im christlichen Glauben anzuerkennen, die einfach aus den Worten fließt. Auf das Wie? will er sich dabei nicht einlassen; welches Resultat sich auch daraus ergeben möge, es muß angenommen werden, so lange die Autorität der Schrift bestehen soll.

Schon die Verfasser des schwäbischen Syngramma sahen deßhalb ein, daß sie auf jede rationale Begründung des lutherischen Satzes verzichten und mit ihm in die Invectiven auf die Vernunft einstimmen müßten, wonach er jede Frage nach dem Wie? jede verlangte Ausgleichung des Dogmas mit der anderweitigen menschlichen Erkenntniß als Arroganz und Sophistik abgefertigt hatte b): Times forte ne duo corpora sint in uno eodemque loco. Timere desine, et ab imaginatione carnali cessa: da honorem verbo: si enim non absurdum fuerit corpus verbo gestari, quomodo absurdum esset, pane per verbum gestari? Aristotelem hic non audimus, nec praedicationes logicas: disputet Aristoteles de duobus corporibus in sua arena; in verbo Domini alium cognoscimus praeceptorem cet. Dieselbe Sprache, nur kräftiger nach seiner Art, führt Luther überall c): „Uns ist nicht befohlen zu forschen,

a) Oecolampadii liber de s. coena, in Chr. Matth. Pfaffii acta et scripta publ. eccles. Wirtembergicae. Tubing. 1720. p. 59.

b) Syngramma Suevicum, bei Pfaffii Act. p. 179.

c) Wider die himmlischen Propheten. S. 368. §. 195.

wie es zugehe, daß unser Brot Christus Leib wird und sey. Gottes Wort ist da, das sagts, da bleiben wir bey und glaubens. Da beiße dich mit, du armer Teufel und forsche danach so lange, bis du es erfahrest, wie es zugehe." — „Da stehet nun der Spruch, und lautet klar und helle, daß Christus seinen Leib gibt zu essen, da er das Brot bricht: darauf stehen, gläuben und lehren wir auch, daß man im Abendmahl wahrhaftig und leiblich Christi Leib isset und zu sich nimmt. Wie aber das zugehe, oder wie er im Brot sey, wissen wir nicht, sollens auch nicht wissen. Gottes Wort sollen wir gläuben, und ihm nicht Weise noch Maß setzen. Brot sehen wir mit den Augen, aber wir hören mit den Ohren, daß Leib da sey." a) — „Wie aber das zugehe, ist uns nicht zu wissen; wir sollens gläuben, weil es die Schrift und Artikel des Glaubens so gewaltig bestätigen." b)

So lag es also durchaus in Luther's Stellung, ja in seiner ganzen theologischen Anschauung, sich nur an das exegetische Ergebniß zu halten und auf der leiblichen Gegenwart zu bestehen, weil der klare Wortsinn sie verlangt. Sobald er sich auf etwas Weiteres dabei einläßt, etwa den Hebel der Speculation ergreift, um dadurch jenen exegetischen Resultaten größere Klarheit zu verschaffen, so ist er nicht mehr in dem ihm eigenthümlichen Elemente. Ebenso ist auch die Wiedereinnahme dieser Stellung und das Aufgeben jeder dialektischen Operation sicheres Zeichen, daß Luther von fremdartigen Einflüssen sich frei gemacht hat. Als durch Bucer's Bemühungen die wittemberger Concordia sich vorbereitete, war eine Aussöhnung nur so möglich, daß Luther seine alte Stellung wieder einnahm und von dem Wie? bei seiner Behauptung nichts wissen

---

a) Schrift, daß diese Worte u. s. w. S. 968. §. 33; 989. §. 72.
b) Ibid. S. 1011. §. 118.

wollte a): „Wir bleiben vest bey dem Artikel des Glaubens, — und lassens göttlicher Allmacht befohlen seyn, wie sein Leib und Blut im Abendmahl uns gegeben werde; — wo wir hierin einander nicht gänzlich verstünden, so sey das jetzt das Beste, daß wir gegen einander freundlich seyn, und immer das Beste zu einander versehen, bis das Glüm und trübe Wasser sich setze." So lange er aus dieser seiner natürlichen Stellung verdrängt war, zeigt er sich in sich selbst so unklar, daß an Ausgleichung nach außen noch weniger zu denken war.

Aber die von Luther eingenommene Stellung trug dennoch eine gewaltige Gefahr in sich, nämlich die der vollen Irrationalität, wenn es ihm nicht gelang, das exegetische Resultat irgendwie mit der übrigen menschlichen Ueberzeugung auszugleichen. Namentlich so gewandten Gegnern gegenüber, wie Zwingli, Oecolampad, war die ganze Beweisführung verloren, sobald der Wortsinn der Schrift, wenn auch nicht verständig klar, doch wenigstens auf irgend eine Art anschaulich gemacht oder auch nur in eine Analogie mit anderweits zugestandenen Sätzen gebracht werden konnte. Namentlich Oecolampad erkennt jene Resignation gar nicht an, daß man die Frage nach dem Wie? aufzugeben und sich allein an den dürren Text zu halten habe. Das Ganze würde dann auf ein volles Wunder hinauskommen; allein weder die Schrift verlangt ein solches, noch hat Augustin, der alle Arten von Wundern aufzählt, im Geringsten ein solches geltend gemacht. b) Es

---

a) Schrift an die Städte Zürch, Bern u. s. w. 1. Decbr. 1537. Tom. XVII. S. 2597. §. 7.

b) Oecolampadii liber de coena sacra. l. l. p. 49: Neque est, quod contendatur, norunt quidem fideles sacramentum, sed ignorant modum, quo in sacramentis sint, quae illic esse creduntur. Verum clarissimo testimonio Augustini docebimus, non esse in hoc sacramento, quod vel miraculum sit, vel hominis captum excedat. — p. 65: Quin et si dicas: panis continet

widerstreite den nothwendigsten Begriffen, einen materiellen Körper an viele Orte zugleich, oder zwei Körper an denselben Ort zu setzen. Sogar die für Luther so empfindliche Waffe des Spottes nimmt er zu Hülfe, um das Ungereimte an jener Behauptung darzuthun. Mochte Luther sich noch so streng hinter den Textesworten verschanzen, dieser, dem gewöhnlichen Verstande so zusagenden Argumentation ließ sich nicht entgehen: was an mehreren Orten zugleich ist, kann kein Körper seyn, und in dem Raume, wo schon ein Körper verweilt, ist für keinen zweiten Platz. Mochte er noch so viel über die Vernunft, als die alte Wettermacherin, als die Frau Hulda spotten, — jene Entgegnung war zu schlagend, und irgend eine Auskunft mußte getroffen werden. Sogar die katholische Ansicht ließ doch wenigstens den einen Körper seiner Substanz nach verschwinden, um dem andern Platz zu machen, hier aber sollte Brot und Leib Christi an demselben Orte seyn. Wie sehr Luther sich auch sträubte, sich auf das Wie? dabei einzulassen, seine Sache war ohne den Versuch dazu völlig verloren; er selbst räumt es ein, daß er nur um die Seinen zu stärken, sich auf die weitere Erörterung einlasse a): „Doch um der Unsern willen zu stärken, will ich weiter handeln, wie der Schwärmer Grund und Ursache nichts sind, und zum Ueberfluß beweisen, daß nicht wider die Schrift, noch Artikel des Glaubens sey, daß Christi Leib zugleich im Himmel und im Abendmahl sey; wiewohl ichs den Schwärmern nicht schuldig bin zu thun,

---

corpus, vide quid sequitur: ergo panis locus erit, et unum corpus erit in multis locis, et multa corpora in uno loco, et corpus in corpore, et corpus in atomo et puncto. — p. 145: Nos sane urgemur fateri verum corpus Domini non esse super terram; nam hoc esset veritatem corporis auferre. Apud acutos autem homines illos nulla consequentia prohibet, idem corpus variis in locis corporaliter.

a) Schrift, daß diese Worte u. s. w. S. 999. §. 93.

sondern sie zu beweisen schuldig sind, daß wider die Schrift sey, und könnens nicht thun, wie gesagt. Wenn ich aber das beweiset habe, so soll man die Worte lassen gehen und stehen, wie sie lauten (das ist mein Leib). Denn daß ich sollt mit Augen und Finger sichtlich zeigen, daß Christi Leib zugleich im Himmel und über Tisch sey, wie die Schwärmer von uns begehren, kann ich wahrlich nicht thun."

Da Luther das jedesmalige Einzelwunder, wodurch in der katholischen Meßtheorie die Gegenwart des Leibes hervorgerufen wird, zugleich mit der Transsubstantiation gleich anfangs verworfen hatte, so blieb ihm nichts übrig, als ein Universalwunder, wodurch die Gegenwart gleich für alle einzelnen Fälle erklärt wird; deßhalb kommt seine ganze Beweisführung auf den Satz von der Ubiquität des Leibes Christi hinaus. Christus ist nur deßhalb im Brote und Weine gegenwärtig, weil er allgegenwärtig ist und seine Gegenwart eintreten lassen kann, wo er will; dieß ist im Sacrament der Fall, weil sein Wort dafür zeugt. In dieser Hypothese selbst läßt sich eine allmähliche Durchführung jenes Begriffs beobachten; in den früheren Schriften a) bediente er sich der Ubiquität noch nicht, um die Gegenwart des Leibes in den einzelnen Hostien, sondern nur um die Allgemeinheit des Sacraments zu erweisen, in demselben Sinne, wie auch die Predigt des Worts und die Taufe überall vorhanden ist; erst später bildet er denselben Grund auch für jenes weitere Problem aus. Seine Argumente gibt er selbst so an b): „Meine Gründe aber, darauf ich stehe in solchem Stücke, sind diese: der erste ist dieser Artikel unsers Glaubens: Jesus Christus ist wesentlich, natürlicher, wahrhaftiger, völliger Gott und Mensch in einer Person unzertrennt und ungetheilt; der

a) Wider die himmlischen Propheten. S. 373. §. 205.

b) Bekenntniß vom Abendmahl Christi. An. 1528. Tom. XX. S. 1185. §. 134.

andere, daß Gottes rechte Hand allenthalben ist; der dritte, daß Gottes Wort nicht falsch ist oder Lügen; der vierte, daß Gott mancherley Weise hat und weiß, etwa an einem Ort zu seyn, und nicht allein die einige, da die Schwärmer von gaukeln, welche die Philosophi localem nennen." Der dritte Grund ist kein eigener selbständiger, sondern nur der zu beweisende oder doch zu erläuternde Satz selbst; es handelt sich ja gerade darum, den von Luther mit den Worten verbundenen Sinn als wahr nachzuweisen. Allein auch die beiden ersten Gründe, die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur, und dann die Idee der rechten Hand Gottes, werden von Luther selbst dem vierten Grunde, daß es mehrere Arten des Seyns an einem Orte gebe, nicht völlig gleichgestellt, sondern letzterer eigentlich nur aus jenen beiden gefolgert; die beiden erstern sind also nur Hülfsgründe für den vierten, worin sich eigentlich die ganze Argumentation vereinigt.

Der Naturenvereinigung bedient er sich anfangs sehr unbestimmt zur Widerlegung der Transsubstantiation: wie beide Naturen zu der einen Person zusammentreten und nicht etwa die Substanz der menschlichen schwindet mit zurückbleibenden Accidenzen, um unter diesen die göttliche Natur aufzunehmen, ebenso ist auch jene Verwandlung im Sacrament überflüssig a): Sicut ergo in Christo res se habet: ita et in sacramento; non enim ad corporalem inhabitationem divinitatis necesse est, transsubstantiari humanam naturam, ut divinitas sub accidentibus humanae naturae teneatur. Sed integra utraque natura vere dicitur: hic homo est deus, hic deus est homo. Ebenso benutzt er diesen Grund in seinem exegetischen und grammatischen Kampfe gegen Carlstadt: wie in Christo Gott für Mensch, und umgekehrt Mensch für Gott gesetzt werden könne, so auch

a) De captivitate Babylonica. Fol. 68.

gegenseitig Brot und Fleisch, so daß beides wahrhaftig vorhanden ist [a]: „Gleichwie wir auch von dem Menschen Christo sagen, der ist Gott, und wiederum, Gott ist Mensch, und doch Niemand so toll ist, der nicht wisse, daß Gottheit und Menschheit zwo unterschiedliche Naturen sind, welcher keine in die andere verwandelt wird, sondern die einfältige Rede will soviel sagen und deuten, daß da in Christo sey Gottheit und Menschheit ineinander wie ein Ding, daß wo der Mensch ist, daselbst auch Gott ist leiblich: Siehe, so hätte sie die einfältige Art der Sprachen leichtlich können entrichten, die durch ihre spitzige und ersuchte Schärfe der Vernunft ihnen selbst und andern soviel unnützer Mühe und Arbeit machen."

Bald darauf wird die Ubiquität der Menschheit schon behauptet, aber doch noch nicht als Folge der Naturenvereinigung und des Austausches der Eigenschaften, sondern aus andern davon unabhängigen Gründen, weil er auch als Mensch zum Herrn über Alles gesetzt ist [b]: „Item wir gläuben, daß Jesus Christus nach der Menschheit sey gesetzet über alle Creaturen (Ephes. 1, 20 f.), und alle Dinge erfülle, wie Paulus sagt zun Ephes. am 4. 7 f. Ist nicht allein nach der Gottheit, sondern auch nach der Menschheit ein Herr aller Ding, hat Alles in der Hand, und ist überall gegenwärtig." Endlich erst in der auf Lösung der ganzen Frage berechneten und am künstlichsten durchgeführten Schrift, Bekenntniß vom Nachtmahl, legt sich die ganze Argumentation dar: aus der Vereinigung der zwei Naturen zu einer Person wird mit aller der Unbestimmtheit, die hierüber seit Nestor und Eutyches waltet, der Schluß entlehnt, daß vermöge der Allgegenwart der göttlichen Natur auch der Leib Christi überall, und so auch im Brote des Sacraments gegenwärtig sey [c]: „Hie

a) Wider die himmlischen Propheten. Tom. XX. S. 340. §. 142.
b) Sermon von dem Sacrament. S. 925. §. 22.
c) Bekenntniß vom Abendmahl Christi. S. 1190. §. 143 ff.

mußt du stehen und sagen: Christus nach der Gottheit, wo er ist, da ist er eine natürliche göttliche Person, und ist auch natürlich und göttlich daselbst: — ist er nun natürlich und persönlich, wo er ist: so muß er daselbst auch Mensch seyn; denn es sind nicht zwo zertrennte Personen, sondern eine einige Person. Wo sie ist, da ist sie die einige, unzertrennte Person. Und wo du kannst sagen: hie ist Gott, da mußt du auch sagen: so ist Christus der Mensch auch da. Und wo du einen Ort zeigen würdest, da Gott wäre, und nicht der Mensch, so wäre die Person schon zertrennet, weil ich alsdenn mit der Wahrheit könnte sagen: hie ist Gott, der nicht Mensch ist, und noch nie Mensch ward. Mir aber des Gottes nicht! denn hieraus wollt folgen, daß Raum und Stätte die zwo Naturen von einander sonderten, so doch der Tod und alle Teufel sie nicht könnten trennen, noch von einander reißen. Und es soll mir ein schlechter Christus bleiben, der nicht mehr denn an einem einzelnen Orte zugleich eine göttliche und menschliche Person wäre, und an allen andern Orten müßte er alleine ein bloß abgesonderter Gott und göttliche Person seyn ohne Menschheit." Dasselbe Argument nimmt er dicht vor seinem Tode wieder auf, als er mit Nichtachtung der wittemberger Concordia die Fehde wieder begann a): „O lieber Mensch, wer nicht will gläuben den Artikel im Abendmahl, wie will er doch immer mehr gläuben den Artikel von der Menschheit und Gottheit Christi in einer Person? Und fichtet dich an, daß du den Leib Christi mündlich empfähest, wenn du das Brot vom Altar issest; item das Blut Christi empfähest mündlich, wenn du den Wein trinkest im Abendmahl: so muß dich gewißlich viel mehr anfechten (sonderlich wenn das Stündlein kömmt), wie die unendliche und unbegreifliche Gottheit, so allent-

a) Kurzes Bekenntniß vom heiligen Sacrament wider die Schwärmer. An. 1544. Tom. XX. S. 2214. §. 47.

halben wesentlich ist und seyn muß, leiblich beschlossen und begriffen werde in der Menschheit und in der Jungfrauen Leibe."

Bei dieser ganzen Argumentation von der Vereinigung der Naturen bleibt Luther indeß immer seines Vorsatzes eingedenk: er will nicht behaupten, daß Christus in der Hostie so gegenwärtig ist, wie ihm als Gott die Allgegenwart beigelegt werden muß, sondern nur erhärten, daß ihm vermöge der göttlichen Natur, außer der gewöhnlichen materiellen Gegenwart, auch noch andere Weisen des Seyns an einem Orte möglich seyn müssen; der Erörterung über die verschiedenen Arten des Gegenwärtigseyns ist er damit noch nicht überhoben. a) „Weil unser Glaube hält, daß Christus Gott und Mensch ist, und die zwo Naturen eine Person ist, als daß dieselbige Person nicht mag zertrennet werden, so kann er freylich nach der leiblichen begreiflichen Weise sich erzeigen, an welchem Orte er will; wie er nach der Auferstehung thät und am jüngsten Tage thun wird. Aber über diese Weise kann er auch der andern unbegreiflichen Weise brauchen, wie wir aus dem Evangelio bewiesen haben, am Grabe und verschlossener Thür. Nun aber ein solcher Mensch ist, der übernatürlich mit Gott eine Person ist, und außer diesem Menschen kein Gott ist: so muß folgen, daß er auch nach der dritten übernatürlichen Weise sey und seyn möge allenthalben, wo Gott ist, und alles durch und durch voll Christus sey auch nach der Menschheit." Wenn deßhalb nachher in der lutherischen Kirche die Lehre von der Mittheilung der Eigenschaften beider Naturen so subtil nach allen Seiten hin ausgebildet ist, so liegt der Grund dazu in dieser Anwendung des Begriffs auf die Abendmahlslehre.

Zur Ausführung seines zweiten Grundes, des Begriffs der rechten Hand Gottes, war Luther durch die

---

a) Bekenntniß vom Abendmahl Christi. An. 1528. S. 1190. §. 142.

schweizerischen Gegner gedrängt. Um die Gegenwart Christi im Sacramente leugnen zu können, hatten sie sich darauf berufen, daß ja Christo ein Verweilen zur rechten Hand Gottes beigelegt werde. Schon die Verfasser des schwäbischen Syngramma nehmen den Streitpunkt auf, deuten ihn aber nicht wie Luther auf die Ubiquität, sondern erweisen nur, daß Christus ungeachtet jenes Sitzens zur rechten Hand Gottes, durch das Wort ebenso sein Fleisch und Blut müsse senden können, wie er durch dasselbe seinen Geist sendet. Sie stehen damit von der eigentlichen Ansicht Luther's noch ziemlich fern; denn ein Seyn im Worte kann doch immer noch so dynamisch gefaßt werden, daß etwa nur die geistige Gegenwart, wie sie später Calvin ausbildet, darunter verstanden zu werden braucht a). Iam si Spiritus Sanctus vehiculo verbi nobis advehitur, manens interim Christo in dextera Patris sedenti coniunctissimus, cur eodem verbi vehiculo non posset ad nos advehi corpus et sanguis Christi, quando, ut ita loquamur, Spiritus Sanctus Christo multo coniunctior sit corpore et sanguine eius? Dagegen die deutsche Uebersetzung des Syngramma hat dieß schon viel deutlicher auf Luther's spätere Theorie hinübergearbeitet. b) „Nun kommt das plumpische Argument, da ihr sprecht: Christus sey gen Himmel gefahren, sitze zur rechten Hand Gottes, seines Vaters, kanns nicht gewarten, daß er in das Brot schliefe (schlüpfe), ist ferne herab. — Ist der heilige Geist in allen Heiligen allhier auf Erden und im Himmel, kömmt er auf die Welt und hernieder, bleibt dennoch in einem Wesen mit Christo vereint, bey ihm zur rechten Hand Gottes des Vaters, durch das Wort: wie unmöglich und seltsam dünkt es euch denn, so wir sprechen, daß der vergötterte Leib Christi auch dermaßen durch das Wort in das Brot

a) Syngramma Suevicum l. l. p. 194.
b) Tom. XX. S. 717. §. 62.

kommt, und bleibt dieweil auch zur rechten Hand Gottes in seinem Reiche sitzen." Erst Luther selbst geht dann offen mit seinem Schlusse hervor: die rechte Hand Gottes kann doch unmöglich einen bestimmten Ort bedeuten, sondern nur das allgegenwärtige Walten Gottes selbst; das Verweilen Christi zur rechten Hand deutet also ein ebenso allgegenwärtiges Seyn an a): „Nehmen wir vor den Artikel, daß Christus sitze zur rechten Hand Gottes, welchen die Schwärmer halten, er leide nicht, daß Christi Leib im Abendmahl auch seyn könnte. Wenn wir sie nun hier fragen, was sie Gottes rechte Hand heißen, da Christus sitzt: achte ich, sie werden uns daher schwärmen, wie man den Kindern pflegt fürzubilden einen Gaukelhimmel, darinnen ein gülden Stuhl stehe, und Christus neben dem Vater sitze in einer Thorkappen und güldenen Krone, gleichwie es die Maler malen. — Aus welchen kindischen Gedanken muß denn weiter folgen, daß sie auch Gott selber an einem Ort im Himmel auf denselbigen güldenen Stuhl binden, weil außer Christo kein Gott ist, und wo Christus ist, da ist die Gottheit ganz und gar. — Die Schrift aber lehret uns, daß Gottes rechte Hand nicht sey ein sonderlich Ort, da ein Leib solle oder möge seyn, als auf einem güldenen Stuhl, sondern sey die allmächtige Gewalt Gottes, welche zugleich nirgend seyn kann, und doch an allen Orten seyn muß." „Christi Leib ist zur Rechten Gottes, das ist bekannt. Die Rechte Gottes ist aber an allen Enden: wie ihr müsset bekennen aus unserer vorigen Unterweisung. So ist sie gewißlich auch im Brot und Wein über Tische. Wo nun die rechte Hand Gottes ist, da muß Christi Leib und Blut seyn; denn die rechte Hand Gottes ist nicht zu theilen in viel Stücke, sondern ein einziges einfältiges Wesen." b) Dennoch will er mit

---

a) Schrift, daß diese Worte u. s. w. S. 1000. §. 94 ff.

b) Ibidem. §. 116.

dieser ganzen Argumentation nichts Anderes erkämpfen, als das Geständniß, daß es mehrere Arten der Gegenwart gebe, als die materiell natürliche, und daß außer dem körperlich localen Seyn auch noch andere Formen auf Christi Leib angewendet werden können. a) „Daß ich beweisete, wie Christus Leib allenthalben sey, weil Gottes rechte Hand allenthalben ist, das that ich darum (wie ich gar öffentlich daselbst bedinget), daß ich doch eine einige Weise anzeigete, damit Gott vermöchte, daß Christus zugleich im Himmel, und sein Leib im Abendmahl sey, und vorbehielt seiner göttlichen Weisheit und Macht wohl mehr Weise, dadurch er dasselbige vermöchte, weil wir seiner Gewalt Ende und Maß nicht wissen. Wenn sie nun hätten wollen oder können antworten, sollten sie uns haben beständiglich beweiset, wie Gott keine Weise wüßte, noch vermöchte, daß Christus im Himmel, und zugleich sein Leib im Abendmahl wäre."

Beide Gründe also, von der Naturenvereinigung und von dem Sitzen zur rechten Hand Gottes hergenommen, erledigen die Sache nicht, sondern Luther muß sich noch der Untersuchung selbst unterziehen über die verschiedenen Arten des Gegenwärtigseyns an einem Orte. Er versucht diese Aufgabe auf doppelte Art zu lösen: einmal indem er den Gegnern den Beweis zuschiebt, daß es außer dem materiellen Seyn des Körpers an einem Orte keine andere Weise der Gegenwart gebe. Er setzt sich dadurch offenbar in nicht geringen Vortheil, wenn er nach der göttlichen Allmacht die Möglichkeit behauptet und den Gegnern den Beweis der Unmöglichkeit zuschiebt. Freilich ist diese Wendung doch nur im Zusammenhange seiner Argumentation zulässig, die zuerst die Worte des Textes feststellt, sich auf den Beweis der Möglichkeit nicht weiter einläßt, sondern nur den Gegenbeweis fordert. Deßhalb hält die-

a) Bekenntniß vom Abendmahl. S. 1177. §. 116.

ser Beweis auch gegen die ganz anders gestellten Schweizer nicht aus, die umgekehrt erst die Möglichkeit der Sache erwiesen haben wollen, ehe sie die derselben entsprechende Auffassung der Worte einräumen. Auch hier entscheidet die von beiden eingenommene Stellung. Luther will durch die Worte zu den Sachen, die Schweizer durch die Sachen zu den Worten. Seine Forderung, ihm die Unmöglichkeit einer anderweitigen Existenz nachzuweisen, spricht er aus a): „Hat Gott nun die Weise funden, daß sein eigen göttlich Wesen kann ganz und gar in allen Creaturen und in einer jeglichen besondern seyn, tiefer, innerlicher, gegenwärtiger, denn die Creatur ihr selbst ist, und doch wiederum und in keiner mag und kann umfangen seyn, daß er wohl alle Dinge umfähet und darinnen ist, aber keines ihn umfähet und in ihm ist: sollte derselbe nicht auch etwa eine Weise wissen, wie sein Leib an vielen Orten zugleich ganz und gar wäre, und doch derselbigen keins wäre, da er ist?" b) „Weil sie aber sich so fern heraus begeben, daß sie rühmen, ihre Meinung sey die gewisse Wahrheit: so sind sie wahrhaftig auch schuldig zu beweisen, daß Christus Leib im Himmel und Abendmahl nicht möge seyn, und daß solche Artikel wider einander sind." c) „Das ist Noth, daß sie gewiß machen und beweisen, wie die zwei Stücke wider einander sind: Christus Leib sitzt zur Rechten Gottes und ist zugleich im Abendmahl. Wie es zugehe, daß Gottes Gewalt schwach worden sey, daß sie solches nicht vermöge, und daß solches alles mit gutem Grunde und heller Schrift überwunden werde."

Außer dieser negativen Beweisführung, wonach er den Gegnern den Beweis der Unmöglichkeit aufbürdet, muß sich Luther nun aber doch auf die weitere Auseinander-

a) Schrift, daß die Worte u. s. w. S. 1006. §. 107.
b) Ibid. S. 1017. §. 129.
c) Ibid. S. 1108. §. 310.

setzung einlassen, daß es wirklich außer der materiell körperlichen Gegenwart noch andere Weisen der Existenz an einem Orte gebe, also die Behandlung des obigen vierten Grundes. Im voraus nur die Bemerkung, daß sich hierauf besonders der nachherige Vergleich mit Occam stützen wird; wenn Luther selbst hier erklärt, daß die Sophisten hiebei Recht haben, so darf man darin wohl das eigene Geständniß erblicken, daß er sich hier auf scholastischem Gebiete bewege; und wenn man ferner beachtet, daß seine Ausführung nur in so weit einigermaßen treffend ist, als er mit Occam übereinstimmt, daß aber seine Argumentation schwankend und ungenügend wird, wenn er noch Eigenes beifügt, so wird es sich zur Evidenz erheben lassen, wie sehr er in der Abendmahlslehre von jenem abhängig war.

Die verschiedenen Arten des Gegenwärtigseyns an einem Orte beschreibt er also a): „Die Sophisten reden hievon recht, da sie sagen: es sind dreierlei Weise an einem Orte zu seyn, localiter oder circumscriptive, definitive, repletive, welches ich um leichters Verstandes willen will also verdeutschen: erstlich ist ein Ding an einem Orte circumscriptive oder localiter, begreiflich, das ist, wenn die Stätte und der Körper drinnen sich miteinander eben reimen, treffen und messen, gleichwie im Faß der Wein oder das Wasser ist, da der Wein nicht mehr Raumes nimmt, noch das Faß mehr Raumes gibt, denn so viel des Weines ist. Auf die Weise messen sich Stätt und Körper mit einander gleich ab von Stück zu Stück. — Zum andern ist ein Ding an einem Orte definitive, unbegreiflich, wenn das Ding oder Körper nicht greiflich an einem Ort ist und sich nicht abmisset nach dem Raum des Orts, da es ist, sondern kann etwa viel Raums, etwa wenig Raums einnehmen. Also sagen sie, sind die Engel und Geister an

a) Bekenntniß vom Abendmahl. S. 1186. §. 134 ff.

Stätten oder Orten, denn also kann ein Engel oder Teufel in einem ganzen Hause oder Stadt seyn; wiederum kann er in einer Kammer, Laden oder Büchsen, ja in einer Nußschalen seyn. Der Ort ist wohl leiblich und begreiflich und hat seine Masse, nach der Länge, Breite und Dicke; aber das so drinnen ist, hat nicht gleiche Länge, Breite oder Dicke mit der Stätte, darin es ist; ja es hat gar keine Länge oder Breite. Das heiße ich unbegreiflich an einem Orte seyn; denn wir könnens nicht begreifen noch abmessen, wie wir die Körper abmessen, und es ist doch gleichwohl an dem Orte. — Zum dritten ist ein Ding an Orten repletive, übernatürlich, das ist, wenn etwas zugleich ganz und gar an allen Orten ist, und alle Orte füllet, und doch von keinem Ort abgemessen und begriffen wird nach dem Raume des Orts, da es ist: diese Weise wird allein Gott zugeeignet, wie er sagt im Propheten Jeremia 23, 23. — Diese Weise ist über alle Maß, über unser Vernunft unbegreiflich, und muß allein mit dem Glauben im Worte behalten werden." Das Wesentliche davon wiederholt er noch 1534, als er für Melanchthon die Instruction zum cassel'schen Gespräche entwarf a): „forma nostrae sententiae: dagegen halten wir, daß Christi Leib nicht müsse allein localiter, räumlich, nach Breite und Länge an einem Orte seyn; sondern halten, daß der Leib Christi auch auf andere Weise zugleich an mehr Orten seyn möge. — Und ist das nicht wahr, daß der Leib Christi nicht könne anderswo seyn, denn localiter, räumlich, nach Breite und Länge." Und als er 1544 die frühere Härte gegen die Gegner zugleich mit der Ubiquitätshypothese wieder aufnahm, drängt sich sofort diese Ideenreihe wieder auf b): „Also lehren aber die Papisten, ja

a) Andere Schrift, die Sacramentirer betreffend, bei Gelegenheit der casselischen Zusammenkunft abgefaßt. Tom. XVII. S. 2491.

b) Kurzes Bekenntniß vom Abendmahl. Tom. XX. S. 2209. §. 35.

nicht die Papisten, sondern die heilige christliche Kirche, und wir mit ihnen (denn der Papst hat das Sacrament nicht eingesetzt), daß Christi Leib nicht sey localiter (wie Stroh im Sack), sondern definitive, das ist, er ist gewißlich da, nicht wie Stroh im Sack, aber doch leiblich und wahrhaftig da, wie ich in meinem Büchlein stark beweiset habe."

Beispiele und Belege für diese anderweitige Art des Gegenwärtigseyns an einem Orte sind bei ihm von doppelter Art, passende und minder passende. Jene müssen als solche bezeichnet werden, weil sie wirklich dem Probleme, Zusammenseyn zweier Substanzen an einem Orte, einigermaßen entsprechen, nämlich:

1) Das Zusammenseyn der Seele mit dem Leibe, und zwar mit dem ganzen Leibe nach allen seinen Gliedern [a]: „Nimm vor dich die Seele, welche eine einige Creatur ist, und ist doch im ganzen Leibe zugleich und auch in der kleinsten Zehe, daß wenn ich das kleinste Glied am Leibe mit einer Nadel steche, so treffe ich die ganze Seele, daß der ganze Mensch zappelt. Kann nun eine Seele zugleich in allen Gliedern seyn, welches ich nicht weiß, wie es zugehet: sollte denn Christus das nicht vermögen, daß er zugleich an allen Orten im Sacrament wäre?"

2) Der Aufenthalt der Engel oder Dämonen an einem Orte [b]: „Die andere Weise wird auch allen Heiligen im Himmel gemein werden, daß sie mit ihrem Leibe durch alle Creatur fahren, gleichwie sie schon jetzt den Engeln und Teufeln gemein ist; denn der Engel kam zu Petro in den Kerker (Apg. 12, 7): so kommen die Poltergeister täglich in verschlossene Kammern und Kemnoten."

3) Das Hindurchfahren des Leibes Christi durch die verschlossene Thür und den Stein des Grabes, also das

a) Sermon. S. 920. §. 10.

b) Bekenntniß vom Abendmahl. S. 1195. §. 152. Vgl. S. 114. Note a.

theilweise Zusammenseyn mit Holz und Stein an demselben Orte. a) „Ists doch eben so groß Wunder, daß viel Leiber an einem Orte sind, als daß ein Leib an vielen Orten sey. Wer eins kann, der kann das andere auch. Nun haben wir klare Schrift, daß Christus zu seinen Jüngern kam durch verschlossene Thür, und aus seinem Grabe auch durch besiegelten Stein. Er sey nun durchs Fenster oder Thür hinein kommen, so hat sein Leib, und das, dadurch sein Leib geschwunden ist, zugleich an einem Orte müssen seyn, beides unversehrt und unverwandelt. Es spricht auch der Evangelist nicht, daß sie ihn haben sehen hinein kommen, sondern er trat oder stund in ihrem Mittel. Das laut, als sey er da zuvor gewest verborgen, und habe sich offenbart." — b) „Siehe, das ist noch alles irdisch und leiblich Ding, wenn Christus Leib durch den Stein und Thür gehet; denn sein Leib ist ein Körper, den man greifen kann, sowohl als der Stein und die Thür; noch kanns keine Vernunft begreifen, wie sein Leib und der Stein an einem Orte sind, da er hindurch fähret, und wird hie der Stein nicht größer noch weiter ausgedehnt, und Christus Leib wird nicht kleiner noch enger eingezogen. Der Glaube muß hie die Vernunft blenden und sie aus der leiblichen, begreiflichen Weise heben in die andere unbegreifliche Weise, die sie nicht verstehet und doch nicht leugnen kann. Muß nun die andere Weise durch den Glauben verstanden werden und die Vernunft mit ihrer ersten, begreiflichen Weise untergehen: wieviel mehr muß der Glaube allein hie stehen und die Vernunft untergehen in der himmlischen, übernatürlichen Weise, da Christus Leib in der Gottheit eine Person mit Gott ist?"

Verschieden hievon ist eine Sammlung anderer Beispiele,

---

a) Schrift, daß die Worte u. s. w. S. 1012. §. 121.

b) Bekenntniß vom Abendmahl. S. 1193. §. 149. Vergl. de captivitate Babylon. Fol. 67.

die der zu erhärtenden Sache bei Weitem nicht so gut entsprechen, da sie eine so gänzlich dynamische, ideelle oder uneigentliche Gegenwart bezeichnen, daß die Veranschaulichung des ganzen Problems dadurch nicht erreicht wird a): „So sollen auch die Schwärmer bedenken, daß Gott mehr Weise hat, ein Ding im andern zu haben, denn diese grobe, die sie vorgeben, wie Wein im Fasse, Brot im Kasten, Geld in der Taschen ist. Levi war in den Lenden Abraham's, spricht der Apostel an die Ebräer (K. 7. V. 5), wie die Schrift alle Kinder in der Väter Lenden und aus den Lenden beschreibt. Item allerlei Farbe und Licht, und was man siehet, heißt in den Augen seyn, daß auch Himmel und Erden mögen im Auge seyn. Item es ist Alles im Spiegel, was davor stehet. Item, Bäume und alle Früchte sind in den Kernen und Samen. Item alle Dinge sind in unserm Herzen; auch Gott selber, welches auch wohl so groß Wunder ist, als kein anders. Wer will nun zweifeln, Gott hab noch viel mehr Weise, die er uns nicht sagt, da eins im andern, oder da zwei an einem Orte sind." Wenn die Beispiele der ersten Art wenigstens ein wirklich örtliches Seyn und Vorhandenseyn zu veranschaulichen suchen, so ist dieß doch bei dem Seyn des Baumes im Kerne, der Frucht im Samen gewiß nicht in gleichem Maße der Fall. Besser sind auch die übrigen Vergleichungen nicht: die Stimme eines Redners, die in den Ohren aller Hörenden zugleich ist, der in Stücken zerbrochene Spiegel, wo auch der kleinste Scherben das ganze Bild wiedergibt, wie früher der unverletzte Spiegel b); diese Beispiele sind mehr

---

a) Schrift, daß diese Worte u. s. w. S. 1012. §. 120.

b) Bekenntniß vom Abendmahl. S. 1199. §. 162. Weiter, auf daß sie sehen, wie gar es keine Kunst sey, ohne Schrift etwas denken, nehme ich vor mich die Gleichniß Laurentii Vallensis. Es stehet da ein Prediger und predigt, seine Stimme ist eine einige Stimme, die aus seinem Munde gehet, und in seinem Munde gemacht wird und ist. Noch kömmt dieselbige einige Stimme,

darauf berechnet, das Problem von dem Vorhandenseyn des ganzen Christus in jeder Hostie zu lösen, sind aber ebenfalls bei Luther nicht originell, sondern aus älterer katholischer Erudition entlehnt.

Bei allen diesen Beispielen ist indeß seine Argumentation die oben angegebene: er beweiset nicht, daß der Leib Christi gerade auf diese Art im Brote gegenwärtig sey, sondern nur, daß es mancherlei und andere Arten des Gegenwärtigseyns an einem Orte gebe, als die materiell körperliche, und eine von denselben auch bei diesem Problem angenommen werden dürfe. a) „Nun siehe, vermag solches alles die schwache, leibliche Stimme, daß sie zum ersten den ganzen Christum in die Ohren bringet, darnach ins Herz aller, die zuhören und gläuben: sollte das so wunderlich seyn, daß er sich ins Brot und Wein bringet? Ist nicht das Herz viel subtiler, denn das Brot? Daß du nun solches ausmessen willst, wie es zugehe, wirst du wohl lassen. Ebenso wenig, als du sagen kannst, wie es zugehe, daß Christus in so viel Tausend Herzen ist und so drinnen wohnet, wie er gestorben ist und auferstanden, und doch kein Mensch weiß, wie er sich drein bringet, so

---

so an einem Orte ist, nämlich in seinem Munde, in vier, fünf tausend oder zehn tausend Ohren in einem Augenblick, und ist doch keine andere Stimme in denselbigen viel tausend Ohren, denn die in des Predigers Munde ist, und ist zugleich eine einige Stimme im Munde des Predigers und allen Ohren des Volks, als wäre sein Mund und ihre Ohren ohne alles Mittel ein Ort, da die Stimme wäre. §. 165. Noch eins, also hat man auch unter dem Papstthume gelehret, wenn ein Spiegel in tausend Stücke gebrochen würde, dennoch bliebe in einem jeglichen Stück dasselbige ganze Bild, das zuvor im ganzen Spiegel allein erschien. — Wie wenn Christus auch also wäre im Brot und Wein, und allenthalben, denn kann Gott solches mit dem Antlitz und Spiegel thun, daß sein Antlitz augenblicklich in tausend Stücken oder Spiegeln ist; warum sollte er nicht auch Christus einigen Leib also machen? u. s. w.

a) Sermon von dem Sacrament. S. 923. §. 19.

ist es hie auch unbegreiflich, wie es zugehet. — Wie er nun ins Herz kömmt und nicht ein Loch hineinbricht, sondern allein durchs Wort und Hören gefasset: so kömmt er auch ins Brot, daß er kein Loch darf hinein machen." Wie oben das Argument von der Naturenvereinigung und dem Sitzen zur rechten Hand Gottes nur gebraucht wurde, um die Möglichkeit einer andern, als der materiell körperlichen Gegenwart zu erhärten, so haben auch diese Beweise nur dieselbe Bestimmung.

Der ganze Beweis, den Luther für seinen Satz übernommen hatte, bestand allein in Erweisung der Möglichkeit einer andern, als der gewöhnlichen materiellen Existenz. Sein Hauptargument bleibt deßhalb ein Berufen auf die göttliche Allmacht, der eine solche, in den Worten der Schrift verheißene Wirkung möglich seyn müsse. a) „Wohlan hie ist meine Schrift: Was Gott sagt, das kann er thun (Röm. 4, 21). Und ist kein Wort vor Gott unmöglich (Luk. 1, 37). Weil er denn hie sagt: das ist mein Leib, so kann ers wahrlich thun und thuts. Nun müßt ihr wiederum beweisen, daß er es nicht thue, noch thun könne: — Sie mögen hie sagen vielleicht: wir könnens wohl beweisen, wir stiegen einmal heimlich in den Himmel eben zur Mitternacht, da Gott am Tiefsten schlief; wir hatten eine Laterne und einen Dietrich mit uns, brachen ihm in das allerheimlichste Kämmerlein und schlossen alle Kasten und Laden auf, da seine Gewalt innen lag. Da nahmen wir eine Goldwage, daß wirs ja gewiß träfen und genau abwägeten: wir funden aber keine Gewalt, die das vermöcht, daß ein Leib zugleich im Himmel und im Abendmahl seyn könnt." — Zu demselben Grunde beruft er sich auf den ersten Artikel des Glaubens b): „Und ist gegründet in dem ersten Artikel, da wir sagen: Ich gläube

---

a) Schrift, daß die Worte u. s. w. S. 990. §. 74.

b) Ibidem S. 1017. §. 128.

an Gott den Vater, allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden. Eben derselbige Artikel beschirmet und erhält unsern Verstand im Abendmahl. Nicht, daß ich hiemit Gottes Gewalt also wollte, wie die Schwärmer thun, mit Ellen messen und umspannen, als hätte er nicht auch wohl mehr Weise, denn ich jetzt beweiset habe, einen Leib an viel Orten zu halten. Denn ich gläube seinen Worten, daß er mehr thun kann, denn alle Engel mögen begreifen." — a) „Wenn der Teufel gleich meine angezeigete Weise könnte umstoßen (als er nicht thun kann), so hätte er damit noch nichts ausgerichtet, weil damit noch nichts bewiesen wäre, daß die zwei wider einander seyn: Christus im Himmel und sein Leib im Brot. Er muß beweisen, daß nicht allein dieselbige Weise unmöglich sey, sondern auch daß Gott selbst keine andere Weise mehr wisse noch vermöge. Weil er das nicht thut, so sprechen wir: Gott ist allmächtig, vermag mehr, denn wir sehen; darum glaube ich seinen Worten, wie sie lauten."

Aehnlich diesem Berufen auf die Allmacht Gottes ist der Beweis, wenn er sich für die Wirklichkeit dieses Wunders auf das Vorhandenseyn anderer beruft, also ein Wunder durch das andere erhärtet. Voransteht überall die Geburt Christi aus dem jungfräulichen Schoße b): „Wie kömmt die Mutter dazu? Sie weiß von keinem Manne, und ist ihr ganzer Leib beschlossen; noch empfähet sie ein recht natürlich Kind mit Fleisch und Blut im Leibe. Ist da nicht mehr Wunder, denn im Brot und Wein?" — c) „Ist er nun an einem Ort, als in der Jungfrauen Leib, wesentlich mit selbst eigener Person und zugleich beim Vater, wie unser Glaube zwingt: so ist er auch gewißlich an allen

---

a) Bekenntniß vom Abendmahl. S. 1179. §. 120. Vergl. S. 1189. §. 140.

b) Sermon von dem Sacrament. S. 924. §. 20.

c) Ibidem S. 1008. §. 112.

Enden also. Denn keine Ursache seyn mag, warum er sollte in der Jungfrauen Leib und nicht an allen Enden also seyn mögen." — Die Zweifel an der Thatsache im Sacramente stellt er als Anmaßung der Vernunft überhaupt dar: a) „Es ist keine Vernunft so geringe, die nicht dazu geneigt sey und lieber gläubte, daß schlecht Brot und Wein da wäre, denn daß Christus Fleisch und Blut da verborgen sey. — Aber wenn man also mit unserm Glauben will umgehen, daß wir unsern Dünkel zuvor in die Schrift tragen und darnach dieselbige nach unserm Sinne lenken, und allein darauf sehen, was dem Pöbel und gemeinen Dünkel eben ist: so wird kein Artikel des Glaubens bleiben. Denn es ist keiner, der nicht über Vernunft sey von Gott gestellet in der Schrift." —

Nur ein Einwurf gegen seine von der Ubiquität entlehnte Argumentation war noch zu erledigen. Ist Christi Leib deßhalb im Sacramente gegenwärtig, weil er allgegenwärtig ist, so wird er ja auch in jedem Brote und jedem Weine vorhanden seyn, und mit der gewöhnlichen Speise ebenso gut, als mit der sacramentalischen genossen werden. Dagegen verwahrt er sich abermals durch Zurückziehen auf den Text: wenn er auch überall gegenwärtig ist, so will er doch nicht überall erfaßt und genossen werden. b) „Wiewohl er überall ist, in allen Creaturen, und ich möchte ihn im Stein, im Feuer, im Wasser, oder auch im Strick finden, wie er denn gewißlich da ist: will er doch nicht, daß ich ihn da suche, ohne das Wort, und mich ins Feuer oder Wasser werfe, oder an Strick hänge. Ueberall ist er; er will aber nicht, daß du überall nach ihm tappest, sondern wo das Wort ist, da tappe nach, so ergreifest du ihn recht, sonst versucheſt du Gott und richtest Abgötterei

---

a) Wider die himmlischen Propheten. Th. II. S. 280. §. 26.
b) Sermon von dem Sacrament. S. 928. §. 23.

an." — a) Der Aufenthalt des Leibes Christi im Brote wird also mit einer ausdrücklichen Willensäußerung der Seele auf den Leib in Verbindung gebracht. Das Zusammenseyn mit dem Brote ist zwar kein zufälliges, sondern vielmehr ein von Christo ausdrücklich gewolltes, aber doch von der Existenz des Brotes selbst unabhängig.

III.

Nach dieser Darstellung der beiden einzelnen Abendmahlstheorien wird ihre Vergleichung leicht durchgeführt werden können. Zuvörderst finden sich in dem Systeme Occam's einige Partien, die bei Luther auf keine Weise erwartet werden dürfen; es sind dieß die specifisch katholischen Züge vom Meßopfer, von der wirklichen Verwandlung, wie von dem Verschwinden der Substanz des Brotes bei Zurückbleiben der Accidenzen desselben: dieß sind ja sämmtlich Seiten an der altkatholischen Sacramentslehre, von denen Luther sich früh genug losgesagt hatte. Allein die Verwandtschaft mit Occam wird dadurch nur sehr wenig geschwächt; denn nach dem Obigen wird sich leicht genug zeigen lassen, daß auch bei Occam diesen sämmtlichen Sätzen nicht eben große Bedeutung beizulegen ist; wenigstens hängen sie mit dem eigentlichen Fragepunkt, den er zu erhärten sucht und worin sein System wirklich lebt, nur wenig zusammen. Einer Opferbedeutung des Sacraments erwähnt er in dem tractatus nur ein einziges mal, und zwar durchaus beiläufig, wo er sich seinem Grundsatze gemäß mit dem Kirchenglauben völlig einverstanden erklärt. Zwar bedient er sich auch des Ausdrucks transsubstantiare, erklärt es für seine entschiedene Ansicht, daß nur durch eine wirkliche Verwandlung jenes Resultat im Sacramente zu Stande komme. Allein mehr, als ein völlig

---

a) Dasselbe nur derber und kräftiger: Schrift, daß die Worte u. s. w. S. 1014. §. 124 ff.

müßiger Satz konnte hierin oben doch nicht gefunden werden. Hätte Occam auf den Act der Verwandlung wirklich etwas gegeben, um die Behauptungen über das Sacrament zu erklären, so mußte seine ganze Theorie dadurch zum wenigsten überflüssig erscheinen. Sobald nämlich die Gegenwart des Leibes Christi im Brote durch das Einzelwunder der Transsubstantiation zu Stande kommt, wozu dann noch der ganze Beweis, wozu noch die Zusammenstellung jener Existenz mit solchen Arten des Seyns, die doch in der That nicht für Wunder im gewöhnlichen Sinne gelten dürfen, wie Existenz der Seele im Körper und dessen einzelnen Theilen? Liegt nicht Occam's ganze Leistung darin, daß er das Problem vom Seyn des Leibes Christi in der Hostie löfete, ohne es auf ein solches Einzelwunder zurückzuführen? Er bringt ja den in Frage stehenden Fall von der sacramentalischen Gegenwart auf ein allgemeines genus von Existenz zurück, spürt dafür mehrfache Analogien auf und erklärt nun die Frage für gelöfet, weil ihre Schwierigkeit nicht mehr vereinzelt und in ihrer Art einzig ist, sondern sich in ein ganzes Gefüge von Anschauungen einreihen läßt. Seine Beweisführung ist insofern eine indirecte Widerlegung der Transsubstantiationslehre selbst, da er es übernimmt, die Wirkung, die kirchlich von dieser abgeleitet wird, auf andere Weise, physisch oder metaphysisch, zu erklären; er macht ja gerade die Annahme eines Einzelwunders überflüssig, durchschneidet den Nerv, wodurch die kirchliche Ansicht ihre Bedeutung erhielt. Dasselbe gilt auch von dem Verschwinden der Substanz des Brotes bei zurückbleibenden Accidenzen desselben. So ausdrücklich er die kirchliche Lehre dabei für die seinige erklärte, an wiederholten Stellen seiner Untersuchung diesen Satz einflocht, so bleibt derselbe doch immer eine müßige Behauptung. Occam's ganzes Beweisverfahren ist ja darauf gerichtet, die so viel schwierigere Aufgabe zu lösen, wie bei völlig unversehrtem Brote dennoch die Coexistenz des

Leibes Christi damit erwiesen werden könne; ein vorausgesetztes Verschwinden der Brotssubstanz wäre eine miraculöse Annahme innerhalb eines sonst natürlichen Kreises, wäre eine Erleichterung der Demonstration, auf die Occam aber durchaus verzichtet. Beachtet man nur seine gesammte Stellung zum Kirchenglauben, wie sie namentlich durch seinen Nominalismus bedingt ist, so darf die Behauptung nicht befremden, daß ein noch so förmlich und umständlich von ihm ausgesprochenes credo für sein wissenschaftliches System schwerlich etwas Anderes, als ein echt nominalistischer flatus vocis ist; seine theologische Ansicht bildete sich durchaus unabhängig davon durch; jene streng katholischen Sätze stehen damit nicht weiter in Zusammenhang und einer Zusammenstellung mit Luther's Theorie nicht ferner entgegen.

Gemeinschaftlich ist beiden Theorien das Gegenwärtigseyn des Leibes Christi im Brote, ohne das jedesmalige Einzelwunder der Verwandlung. Erklärt sich dieß bei Occam auch vielleicht daher, daß er seinen Ruhm darin setzte, ein Problem, das die Kirche nur durch Herbeiziehung eines jedesmaligen ausdrücklichen Wunders lösen konnte, ohne diese Annahme zu rechtfertigen, also die ganze Procedur dabei zu vereinfachen; mochte es vielleicht seiner scholastischen Eitelkeit schmeicheln, was allgemein für menschliche Auffassung zu hoch galt, nun doch mit einer Lösung zu versehen oder doch wenigstens in Analogie mit andern und zwar zugestandenen Erscheinungen gebracht zu haben, das Zurückgehen von der Transsubstantiation ist dennoch bei ihm ebenso entschieden, als bei Luther, der daran nur das Schriftwidrige und einseitig Katholische befehdete. In der Grundanschauung sind also beide Männer gleich; die Verwandtschaft steht fest, aber noch nicht die Abhängigkeit des spätern Luther von dem frühern Occam. Konnte Luther nicht auch unabhängig von ihm zu demselben Resultate gelangen? Wenn er, durch hermeneutische

Gewissenhaftigkeit gedrungen, die reale Gegenwart festhielt, aber aus demselben Grunde das Einzelwunder der katholischen Verwandlung aufgab, blieb ihm da wohl etwas Anderes übrig, als das Universalwunder? konnte er also nicht auch recht wohl durch seinen eigenthümlichen Bildungsgang zu einer Harmonie mit Occam gelangen, ohne dieselbe gerade von ihm entlehnt zu haben? Zur Beseitigung dieser Annahme braucht kaum der Umstand geltend gemacht zu werden, daß Luther sich ausdrücklich mit Occam's Schriften beschäftigt, eine Vorliebe für ihn gefaßt hatte, also mit dessen Resultaten nicht unbekannt seyn konnte; der viel schärfere Beweis liegt in den Einzelheiten jener Harmonie selbst: sie sind bis in die individuellsten Züge einander so entsprechend, daß die Aehnlichkeit ohne Abstammung schwerlich wird behauptet werden können.

Dahin gehört vor Allem die Lösung des Problems durch aufgefundene Bestimmungen über den Begriff des Seyns und Gegenwärtigseyns an einem Orte. Hier konnte ja aus Luther's eigenem Geständnisse nachgewiesen werden a), daß er sich auf scholastischem Boden bewegte, denn daß unter den Sophisten, denen er hier Recht gibt, nur scholastische Autoritäten verstanden werden können, muß jedem Leser lutherischer Schriften klar seyn. Wenn er nun darauf eine Erörterung vom esse circumscriptive und definitive folgen läßt, die bis ins Kleinste der occam'schen Theorie entspricht, so wird es schwerlich eines Beweises länger bedürfen, wer unter den Sophisten gemeint ist. Nur die dritte von Luther noch aufgeführte Weise, das esse repletive, kommt bei Occam noch nicht vor, wird aber auch bei Erledigung der Frage selbst dann nicht weiter benutzt. In den spätern Schriften zumal finden sich über das Ge-

a) Vergl. S. 114. Note a.

genwärtigseyn nur Angaben, die streng aus Occam nachweisbar sind a).

Noch schärfer als an dieser allgemeinen Theorie des Gegenwärtigseyns zeigt sich die Verwandtschaft und Abhängigkeit an dem weitern Verlaufe des Beweises. Beide Männer lassen sich nicht darauf ein, zu zeigen, von welcher Beschaffenheit nun die Gegenwart im Brote wirklich sey, sondern sie begnügen sich, Analogien dafür aufzustellen, an einigen Beispielen zu zeigen, daß ihr Begriff gar nichts Unerhörtes, sondern im natürlichen Verlaufe der Dinge wohl begründet sey. Und hiebei ist schon oben darauf aufmerksam gemacht, daß Luther's Angaben nur insofern einigermaßen passend sind, als sie mit Occam genau stimmen, daß sie aber sofort aufhören, dem vorgesetzten Zwecke zu entsprechen, wenn er versucht, noch von Eigenem etwas beizufügen. Das Zusammenseyn der Seele mit dem Körper, der scholastisch ausgebildete Begriff des Seyns des Engels an einem Orte, ferner die Coexistenz des Leibes Christi mit der verschlossenen Thüre oder dem Steine des Grabes macht doch wirklich das eigentlich Gemeinte anschaulich, daß zwei Substanzen an demselben Orte gegenwärtig seyn können, ohne daß von der Realität derselben etwas eingebüßt werde, wohin auch die alte Vorstellung von der Geburt Christi ex utero clauso zu rechnen ist. Mag auch diesen, sämmtlich aus Occam entlehnten Beispielen immer noch der Vorwurf ankleben, daß sie die Aufgabe selbst nicht lösen, da die ersten höchstens das Zusammenseyn eines Geistigen mit einem Körperlichen enthalten, die übrigen aber doch noch manche andere Schwierigkeit drückt, so veranschaulichen sie doch wenigstens das eigentlich Gewollte und dürfen zur Klarmachung des esse circumscriptive für passend erachtet werden. Wie wenig ist dieß aber bei den Beispielen der Fall, die

a) Vergl. S. 115. Note a und b.

Luther noch über Occam's Führung hinaus beifügt! Das Seyn der Frucht im Kerne ist doch gewiß ein so uneigentliches, daß es schwerlich in demselben Maße jenen Begriff klar macht. Das Seyn der Stimme in den Ohren aller Zuhörer, das Wiedererscheinen des Bildes in den einzelnen Stücken des zerbrochenen Spiegels, wie es Luther aus andern Beweisführungen der katholischen Vorzeit hieher übertragen hat, ist für Erweisen der substanziellen Gegenwart völlig unpassend, da das Gehörtwerden der Stimme nur unter den Begriff der Ursache und Wirkung fällt, das Seyn des Spiegelbildes aber gewiß noch viel uneigentlicher als reale Existenz erscheinen muß. Höchstens können jene Beispiele dazu dienen, um das Erscheinen der sacramentalischen Wirkung in jeder einzelnen Hostie zu veranschaulichen, worauf Luther ebenfalls viel geben mußte a). Wenn aber die Abhängigkeit Luther's von Occam nicht schon daraus folgt, daß seine Beweise nur so weit passend erscheinen, als derselbe ihm Führer ist: so läßt sich dieß an dem Argumente vom Grabsteine noch ganz besonders zeigen. Der Behauptung nämlich, daß bei der Auferstehung der Leib Christi mit der Substanz des Steins habe eine wirkliche Coexistenz erleiden müssen, setzten schon die damaligen Gegner den höchst triftigen exegetischen Grund entgegen, daß ja Matth. 28, 2. der Stein ausdrücklich abgewälzt heißt, also ein Hindurchfahren durch denselben unnöthig, ja schriftwidrig sey. Schwerlich würde Luther, der mit der Schrift so vertraute, solchen Einwurf sich zugezogen haben, wenn er hier ganz auf eigenen Füßen gestanden hätte. Nur indem er dieses Argument schon fertig und namentlich mit dem Beispiele von der verschlossenen Thüre

a) Kurzes Bekenntniß. Tom. XX. S. 2201. §. 13. In der Messen vom heiligen Wahrleichnahm (wie mans hieß) stehet unter viel andern klärlich:

sumit unus, sumunt mille;
quantum iste, tantum ille,
nec sumptus absumitur.

zusammengestellt vorgefunden hat, ist es erklärlich, wie er, in dem Kreise der Argumentation befangen, jenen Umstand übersehen konnte.

Auch außer dieser völlig übereinstimmenden Behandlung des ganzen Problems lassen sich zur Erhärtung der Abhängigkeit Luther's von Occam noch manche Einzelheiten benutzen; das Berufen auf die Allmacht Gottes als Hauptargument, die Erhärtung des einen Wunders durch andere, und zwar immer dieselben, ist so völlig übereinstimmend, daß kaum eine Ansicht widerlegt zu werden braucht, die etwa beide Männer unabhängig von einander zu diesen Resultaten gelangen lassen wollte. Sogar die Benutzung der Naturenvereinigung ist bei beiden nachgewiesen a); nur die Beziehung auf das Sitzen zur rechten Hand Gottes ist einseitig bei Luther vorhanden, weil er dazu erst durch die Einwürfe der Schweizer gedrängt war.

Auch die Ubiquität ist bei beiden in das System verflochten, und man weiß kaum, wo sie weiter ins Extrem getrieben ist, ob bei Occam in seinen paradoxen Curiositäten, daß der durch die Luft fahrende Stein auch zugleich den Leib Christi durchkreuze, oder bei Luther in der Behauptung, daß Christi Leib auch im Wasser, Feuer, ja im Stricke vorhanden sey. Nur ist bei beiden die Ubiquität nicht eigentlich die Basis des Beweises; als solche muß ja immer der doppelte Begriff des Gegenwärtigseyns gelten; sondern als Folgerung und Mittelglied ergibt sich aus dem völlig dynamischen Seyn des Leibes Christi auch dessen Allgegenwart. Zur Klarmachung des eigentlichen Arguments bleiben die Beispiele von dem esse definitive der Seele im Leibe, des Engels an einem Orte immer die schlagendsten.

Endlich erstreckt sich die Verwandtschaft und Abhängigkeit sogar bis auf manche Einzelheiten und Nebenum-

a) Vergl. S. 97. not. a. u. S. 106. not. a.

stände. Occam nahm eine fortwährende Einwirkung der Seele Christi auf den im Sacramente gegenwärtigen Leib an, erklärte nur daraus die Möglichkeit seiner Bewegung zugleich mit der von der Hand des Priesters bewegten Hostie. So weit freilich brauchte Luther seine Theorie nicht durchzuführen, aber dieselbe Ansicht liegt doch auch bei ihm zu Grunde, wenn er die zwar überall vorhandene Gegenwart deßhalb nur hier für eine erfaßbare ausgibt, weil Christus seinem Worte gemäß nur hier erfaßt und gefunden seyn will, also ein strenger Zusammenhang zwischen der Seele und dem im Brote gegenwärtigen Leibe stattfindet. Luther so wenig, als Occam denkt also an den in den Tod gegebenen Leib oder an das vergossene Blut; der Gedanke an die Todesfeier im Sacramente tritt durchaus hinter die Hypothese zurück, wie der in der Auferstehung wieder belebte Leib als gegenwärtig nachgewiesen werden könne.

Die Verwandtschaft Luther's mit Occam und die Abhängigkeit von ihm kann hiernach vielleicht als eine doppelte, eine weitere und engere, aufgefaßt werden. Die weitere besteht in der Ableugnung der Transsubstantiation oder doch wenigstens in deren Nichtbenutzung, um als Resultat die substantielle Gegenwart des Leibes im Brote herauszubringen. Diese Ansicht ist bei Occam nicht neu, sondern läßt sich sogar aus älterer patristischer Erudition als ein neben der Verwandlungslehre herlaufender, selbständiger dogmatischer Faden erweisen; sogar der Lombarde machte dieß ja als die dritte Hypothese geltend, und Occam referirt nach ihm a): tertia opinio tenet, quod remanent ibi substantia panis et vini, et in eodem loco, sub eadem specie est corpus Christi; Occam selbst sagte sich zwar formell davon los, um das Verschwinden der Brot-

a) Petri Lombardi sentent. Lib. IV. dist. XI. Occami tractat. de sacramento altaris cap. V.

ſubſtanz kirchlich rechtgläubig behaupten zu können, wiewohl wir zeigen konnten, daß er dennoch nur auf dieſe dritte Meinung in ſeiner ganzen Theorie zurückkommt. Auch in der Zeit von Occam bis auf Luther geht dieſe Anſicht wenigſtens als Hypotheſe nicht unter: ein Beiſpiel dafür iſt das ſchon oben erwähnte des Peter d'Ailly a), der ein wirklich volles Verweilen des Brots und Weins für annehmlicher erklärt, als das Aufgeben der Brotſubſtanz bei bloß zurückbleibenden Accidenzen. Eine zweite Spur der Art iſt bei dem Grafen Picus von Mirandola anzutreffen, der in ſeinen Theſen gleichfalls lieber die Coexiſtenz von Brot und Wein, als die hergebrachte Transſubſtantiation vertreten will b): Thes. VI. si teneatur communis via de possibilitate suppositationis in respectu ad quamcunque creaturam, dico, quod sine conversione panis in corpus Christi, vel paneitatis annihilatione potest fieri, ut in altari sit corpus Christi secundum veritatem sacramenti Eucharistiae; quod sit dictum loquendo de possibili, non de sic esse. Nur alſo als ein der Erhärtung fähiges Problem wird es hingeſtellt, daß die Gegenwart auch ohne Verwandlung gedacht werden könne, das Gegentheil davon aber auf Geheiß der Kirche angenommen. Auch Luther könnte dieſe ſeine Anſicht aus der ältern kirchlichen Lehrart aufgenommen haben, und ſeine Verwandtſchaft mit Occam würde eine ziemlich weite ſeyn. Dagegen als enge Verwandtſchaft und wirkliche Abhängigkeit muß alles das betrachtet werden, was zur weitern Durchführung, Klarmachung und Erhärtung dieſer Theorie von Luther beigebracht wird; es läßt ſich zuverſichtlich behaupten, daß Luther im Streite mit den Sacramentirern ſchwerlich ſeine exegetiſchen Reſultate gerade in der Art würde aufgefaßt und behauptet haben, wenn er nicht an

a) Vergl. S. 73. not. a.
b) Oper. Basil. 1601. Tom. I. p. 42.

Occam's Vorgange die Möglichkeit gehabt hätte, das Resultat der Transsubstantiation durchzuführen, ohne doch den Weg dazu durch das jedesmalige Einzelwunder einzuschlagen. Mochte die Ansicht selbst aus dem kirchlichen Alterthume stammen, die bestimmte Form, in der sie Luther vorträgt, hat er erst von dem Doctor invincibilis entlehnt: bei der weitern Ausführung und Durchbildung seiner Theorie steht er ganz unter dessen Einflusse.

IV.

Aus dem Vergleiche Luther's mit Occam und aus der Gewißheit, daß seine Abendmahlslehre ihrer Begründung nach in scholastischen Subtilitäten wurzelt, mögen noch einige Folgerungen hier angedeutet werden.

1. Luther befindet sich bei der ganzen Frage nicht eben in der günstigsten Situation: zur Benutzung der scholastischen Weisheit ist er nur dadurch gekommen, daß seine Exegese ihn nicht weiter stützte, sondern vielmehr einer anderweitigen Stütze bedurfte. Weil das Resultat seiner Schriftforschung als ungenügend erschien, da es zu einer vollen Irrationalität führte, mußte er sich auf ein Gebiet wagen, dem seine ganze übrige theologische Stellung fremd war. Bei allen übrigen Sätzen, deren christliche Geltung er hervorhob, bedurfte es nur der offenen Darlegung der Schriftlehre, um dafür alle Gemüther zu entflammen; und gerade das war Luther's Sache, das Anregen der christlichen Ueberzeugung, das Zurückgehen auf die Schrift. Dagegen hier mußte er die Sprache des Gemüths aufgeben und sich zu Subtilitäten des Verstandes verstehen! Man sieht es ihm an, wie selbst unbefriedigt er sich auf diesem Boden bewegt; er muß den so oft verwünschten Scholastikern hier Recht geben, muß mit den Papisten harmoniren und kann höchstens als Entschuldigung beifügen, der Papst habe ja das Sacrament nicht erfunden.

2. Hat Luther aber auf scholastischem Boden gefun-

den, was er dort suchte, Lösung des einmal aufgenommenen Problems? Gibt man auch das Vorurtheil auf, das mit dem bloßen Worte, Scholastik, verbunden zu werden pflegt, so erweisen sich doch die dort aufgefundenen Gründe als äußerst dürftig. Es soll das Gegenwärtigseyn des Leibes Christi im Brote des Sacraments erklärt werden, und zwar ohne das Einzelwunder einer jedesmaligen Verwandlung aufzubieten. Allein etwas Anderes, als das bloße Setzen eines Universalwunders an dessen Stelle durch das stete Berufen auf die Allmacht Gottes ist weder bei Occam, noch bei Luther zu finden. Zur Erhärtung der substanziellen Gegenwart, wozu der Eine wie der Andere sich anheischig machte, haben sie kein anderes Argument beigebracht, als Gott müsse auch dazu die Kraft besitzen. Ihr Beweisversuch besteht darin, daß sie das Wie? an jenem Erfolge zu rationalisiren wissen. Das Irrationale an dem ganzen Vorgange wird dadurch entfernt, daß es an mehreren andern Fällen gleichfalls nachgewiesen wird; es soll dadurch in den Kreis anderer, schon allgemein zugestandener Erscheinungen aufgenommen werden.

3. Allein ist die Anführung ähnlicher Beispiele auch gelungen, und leistet die Analogie auch, was sie verheißt? Es brauchen hier nur noch die von Occam selbst aufgefundenen Beispiele erwogen zu werden, da rücksichtlich der anderweitig von Luther beigefügten schon das Ungenügende dargethan ist. Indeß gleich gegen die beiden ersten, womit Occam argumentirt, ist sofort einzuwenden, daß sie höchstens auf rein spirituelle Dinge passen, da sie nur von solchen, von der Existenz der Seele im Körper, dem Seyn des Engels an einem Orte, entlehnt sind. Soll das Ergebniß auf eine körperliche Substanz, wie Leib Christi, übertragen werden, so erlischt damit die Analogie und deren Beweiskraft; es bleibt wiederum nichts übrig, als ein Berufen auf die Allmacht Gottes und ist damit kein Schritt vorwärts gethan. Luther selbst merkt die Schwierigkeit

nicht einmal, und Occam, der sie merkt, ist klug genug, sie zu ignoriren. Anders wäre über die weiteren von Occam aufgestellten Beweise zu urtheilen, den uterus clausus, den Grabstein, die verschlossene Thüre. Allein bei unbefangener Ansicht der Sache erscheint doch der erste als eine nicht schriftgemäße Fiction, die Luther wohl nur beibehielt, weil sie seinem Zwecke entsprach, der zweite Grund wird durch die einfache Betrachtung von Matth. 28, 2. widerlegt, und alle Beweiskraft würde sich auf den dritten, auf die verschlossene Thüre concentriren. Nur also sofern in Joh. 20, 19. streng das Wunder gefunden wird, worauf Occam und Luther sich berufen, dürfte eine Analogie für das ganze aufgestellte Problem gewonnen seyn. Wie gering aber jetzt die Haltbarkeit einer Hypothese erscheinen muß, deren sämmtliche Gründe bis auf diesen einen, doch gleichfalls noch einer weitern hermeneutischen Sichtung fähigen, zusammengeschmolzen sind, ergibt sich von selbst.

4. Alles, was Luther außer dem Berufen auf das Ergebniß seiner Exegese und auf die Allmacht Gottes als genügenden Grund dafür beigebracht hat, kann demnach schwerlich als Erhärtung seiner Theorie gelten. Die Klarmachung dessen, was er in den Einsetzungsworten findet, ist ihm so wenig gelungen, daß, wenn er mit seinen Gegnern den Vertrag eingegangen wäre, nur dann seine Sache als erwiesen betrachten zu dürfen, wenn er wirklich das Wie? dabei genügend erklärt hätte, seine Theorie nothwendig aufgegeben werden müßte; das scholastische Bollwerk, womit er seine Behauptung umgeben hat, vermag dafür nicht länger genügenden Schutz zu gewähren. Es bleibt demnach der Hermeneutik ein völlig freies Feld, zu ermitteln, ob der von Luther mit jenen Worten verbundene Sinn wirklich als der allein richtige gelten darf, oder nicht.

5. Vielleicht wird eine Vereinigung hierüber und so zugleich eine Uebereinkunft der nach ihm und der nach sei-

nen schweizerischen Gegnern ausgebildeten Partei auch noch dadurch erleichtert werden, wenn man beachtet, um was es sich hier eigentlich handelt und was Luthern eigentlich zu einem so leidenschaftlichen Kampfe bestimmt hat. Schwerlich war es der verfochtene Satz von der substanziellen Gegenwart selbst; denn der Hauptgewinn, den namentlich die katholische Kirche aus der wirklichen Anwesenheit des Leibes Christi zieht, daß sie denselben im Meßopfer Gott darbringen kann, dieser eigentliche Vortheil der ganzen Theorie war ja bestimmt genug von Luther gleich anfangs zusammt dem Meßopfer selbst aufgegeben. Welchen Grund konnte er also noch haben, um einen altkatholischen Satz zu behaupten, auf dessen Anwendung und Benutzung im System er schon im Voraus verzichtet hatte? Der Grund kann allein in dem Bedürfniß einer Objectivität des Sacraments beruhen, die er durch die bloß significative oder spirituelle Gegenwart gefährdet glaubte. Die Taufe hatten die Anabaptisten schon zerrissen; jetzt wagte sich der mit ihnen verbündete Carlstad auch an das Sacrament des Altars. Gegen die willkürliche Verflachung desselben, gegen die Verflüchtigung des inhaltsreichen Sacraments zu bloß subjectiver Rührung und Andacht erblickte Luther nur darin eine Garantie, wenn dem Abendmahl ein Umstand bewahrt blieb, der es über alle Subjectivität hinaus hob; und diesen fand er in der substanziellen Gegenwart Christi selbst. Wird Christi Gegenwart im Brote und Weine mit derselben Zuversicht festgehalten ohne Transsubstantiation, wie im katholischen Systeme mit derselben, so sind auch dieselben Segnungen daraus gesichert, ohne den hierarchischen und abergläubischen Beisatz, der aus dem Meßopfer weiter gefolgert wurde. Daher die exegetische Hartnäckigkeit, womit er sich an die Worte des Textes anklammert.

6. Ließe sich nun aber vielleicht dogmatisch zeigen, daß die Objectivität des Sacraments jener Garantie gar nicht

bedarf, so würde derselbe Zweck erreicht werden, für den Luther so gewissenhaft kämpfte, und zwar ohne das Einseitige und Verletzende dabei, dessen Folge die betrübende Spaltung der evangelischen Kirche ward. Wenn das Abendmahl seine Bestimmung als Gnadenmittel erreicht, daß es das christliche Gemüth an die erlösende Persönlichkeit Christi knüpft und so an dem Einzelnen die Wiedergeburt fördert; so erscheint dabei die leibliche Gegenwart Christi nur als eine Form, unter welcher Luther jene Wirkung auffassen und den echt evangelischen Gehalt des Sacraments sicher stellen wollte.

Die Nachweisung des rein Scholastischen an der Ausbildung seiner Theorie dürfte deßhalb als ein Beitrag dazu gelten, um in den damaligen Zerwürfnissen über das Sacrament mehr einen Kampf um die Hülle, als um den Kern zu erblicken, und einer Erneuerung desselben in der Gegenwart vorzubeugen.

3.

Beitrag zur Entscheidung des Streites über die Echtheit der Briefe des Ignatius von Antiochien.

(Mit Beziehung auf die Arbeiten des Hrn. Dr. Karl Meier, theol. Stud. 1836, H. 2. S. 340 ff., und des Hrn. Cand. Netz, 1835, H. 4. S. 881 ff.)

Vom
Director und Professor Arndt zu Ratzeburg.

Es sind manche Probleme der Kritik, die von einem Geschlechte zum andern fortgeschoben werden, ohne eine Allen genügende Lösung zu finden. Daß die Frage über

die Echtheit der Briefe des Ignatius zu diesen Problemen gehört, scheint nicht sowohl in der Beschaffenheit der Streitfrage an sich, als vielmehr in der Geschichte der kritischen Behandlung derselben zu liegen. Denn es ist unleugbar, daß die äußere Beglaubigung der sieben Briefe des Ignatius durch die Zeugnisse der Kirchenväter vom Polykarpus bis zu Origenes und Eusebius a) und bis auf Johannes Damascenus so stark ist, wie man sie nur für irgend ein Document des Alterthums verlangen kann. Nur die klarsten inneren Anzeigen der Unechtheit durften in der Wagschale der Kritik gegen jene das Uebergewicht behalten. Allein es waren besonders zwei Umstände in der Geschichte der Kritik, welche das unbefangene Urtheil über die Briefe des Ignatius hinderten. Erstens wurden gerade die unechten und von den echten eine verfälschte Recension zuerst aufgefunden und bekannt gemacht, Machwerke, deren Beschaffenheit selbst in der Kindheit der Kritik die gerechtesten Zweifel erregen mußte. Zweitens waren gerade die heftigsten Kämpfe der Episkopalen und Presbyterianer damals entbrannt, als im 17. Jahrhundert die echten Briefe in der lateinischen Uebersetzung von Usserius und im Original von Vossius aufgefunden wurden. Da nun die Partei der Episkopalen hier ein neues Argument für das uralte

---

a) In der Stelle Euseb. 5, 8, welche Hr. Netz (S. 895) anführt, sind die Worte: καὶ Ἰγνατίου μνήμην πεποίηται, μαρτυρίοις αὐθις — durch Versehen ausgelassen, wodurch das Citat unverständlich geworden ist. Uebrigens hätte Hr. Netz bei der Beziehung der Stelle aus dem allgemein als echt anerkannten Briefe des Polykarp auf die Briefe des Ignatius auch darauf aufmerksam machen sollen, daß die Worte Polykarp's: ἐξ ὧν μεγάλα ὠφεληθῆναι δυνήσεσθε. περιέχουσι γὰρ πίστιν καὶ ὑπομονὴν καὶ πᾶσαν οἰκοδομὴν τὴν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν ἀνήκουσαν, recht eigentlich den Inhalt der Briefe des Ignatius, wie wir sie vor uns haben, bezeichnen. Auch steht der ganze Inhalt des Briefes Polykarp's selbst in genauer Verwandtschaft mit dem Inhalte der Briefe des Ignatius.

Bestehen der Episkopalverfassung in der Kirche gefunden hatte und darauf die Nothwendigkeit der Beibehaltung derselben gründete, so war es dagegen im Interesse der Presbyterianer, die Unechtheit der Briefe des Ignatius darzuthun, wobei beide Parteien von dem allerdings falschen Grundsatze ausgingen, daß die Kirchenverfassung der apostolischen Zeit als Regel und Norm für alle Zeiten gelten müsse. Obgleich also damals das gründlichste Werk zur Erledigung des Streites von Pearson (Vindiciae epistolarum Ignatii, 1672) erschienen war, welches in der Hauptsache die Frage für immer hätte erledigen können, so wurde dennoch die Kraft der Wahrheit so wenig anerkannt, daß noch während des ganzen 18. Jahrhunderts die Sache streitig blieb. Erst im 19. Jahrhundert haben sich die Stimmen der gründlichsten und besonnensten Forscher des christlichen Alterthums dahin geneigt, wenigstens eine echte Grundlage in der von der mediceischen Handschrift bewahrten Form der Briefe des Ignatius anzuerkennen. Nur wird noch von zwei Seiten her eine Anzahl interpolirter Stellen in denselben in Anspruch genommen, nämlich erstens von denen, welchen die Trinitätslehre erst als ein Erzeugniß späterer Jahrhunderte erscheint, wie Hrn. Dr. Lobegott Lange, und welche die dogmatischen Stellen dieser Art bei Ignatius verwerfen a), und zweitens von denen, welchen die Vorstellung von der hohen Bedeutung der Bischofswürde nicht dem Zeitalter des Ignatius angemessen scheint und welche daher Stellen dieser Art als unecht bezeichnen. Indeß zeigt sich bei genauerer Prüfung, daß beiderlei Stellen durchaus überall so genau in den Zusammenhang eingeflochten sind, daß sie nicht als Einschiebsel ausgeworfen werden können, und daß dem ganzen Gedankenkreise des Ignatius weder die Stellen der erstern, noch

a) S. Beiträge zur ältesten Kirchengeschichte von Lobegott Lange. 2 Bändchen. Leipz. 1831. S. 140 ff.

die der andern Art fremd erscheinen dürfen. Auch ist es von der Trinitätslehre unter den ernsteren Theologen anerkannt, daß sie ihrem Wesen nach schon im apostolischen Zeitalter vorhanden war, und von der Ausbildung der bischöflichen Gewalt hat Hr. Prof. Kist (in Ilgen's Zeitschr. für die historische Theol. II, 2, S. 47 ff.) in einer gründlichen Abhandlung gezeigt, daß sie schon im Zeitalter des Ignatius als begründet gelten muß.

Die Kritik wäre demnach bis auf den Punkt gekommen, wo sie ihre Rechnung abschließen könnte, wenn nicht über die Richtigkeit des Textes, der gegen die noch geltende Vermuthung von eingeschobenen Stellen durchgängig zu sichern ist, verschiedene Ansichten vorlägen. Zuerst ist, um die Lesart der mediceischen Handschr., aus welcher Vossius den Text der sechs Briefe (ad Smyrn., Polyc., Eph., Magn. Philadelph., Trall.) hernahm und 1646 herausgab, kennen zu lernen, die zweite Vergleichung derselben, welche Joh. Ledgard auf Pearson's Veranlassung anstellte, zu benutzen (die Varianten sind in Pearson's und Thomas Smith's Noten mitgetheilt zu der Ausgabe von Thomas Smith. Orford 1709. 4., wieder abgedruckt in Frey, Epistolae S. S. Patrum Apostolicorum. T. II. Basil. 1742. 8.) und noch mehr die dritte, genaue und sorgfältige Vergleichung von Anton Maria Salvinus, welche in der seltenen Ausgabe von Karl Aldrich (Orford 1708. 8.) abgedruckt ist. Für den siebenten Brief, an die Römer, ist die Quelle eine colbert'sche Handschrift, aus welcher Theodor Ruinart zuerst diesen Brief ohne Interpolation herausgab (Acta martyrum sincera. Paris. 1689. 4.), und welche seitdem nicht wieder verglichen ist.

Ohne diese Quellen des handschriftlichen Textes zu kennen, darf die Kritik nicht beginnen. Dieses haben Hr. Dr. K. Meier und Hr. Retz zu wenig beachtet. So ist Eph. 20. nach Cod. Med. zu schreiben: *συνέρχεσθε ἐν μιᾷ πίστει καὶ ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ*, wodurch des Ersteren Beden-

ken bei dieser Stelle erledigt wird, und in dem Briefe an Polykarp sind folgende Stellen nach derselben Handschrift zu lesen, welche Hr. Netz ohne Beachtung der genaueren Textvergleichung nach Cotelier hat abdrucken lassen: In der Ueberschrift μᾶλλον ohne δέ, welches von Cotelier aus der anglicanischen Version mit [] aufgenommen, von Smith ohne diese Zeichen behalten ist. K. 1. ἐν χάριτι, wo Cot. ἐν [θεοῦ] χάριτι aus den beiden lateinischen Versionen aufnahm. K. 2. μᾶλλον ohne δέ. K. 4. οὐδὲ statt οὐ δέ. ἐπιθυμίας ohne τῆς. K. 6. κομίσησθε. K. 7. Ἐπειδὴ — — ὃς δυνήσεται. K. 8. Ἐπεὶ πάσαις, ohne οὖν — σὺν ὅλῳ οἴκῳ — καὶ τοῦ πέμποντος αὐτὸν Πολυκάρπου. Ἐρρῶσθαι ὑμᾶς διὰ παντός. (Aus Versehen sind diese Worte bei Vossius ausgefallen, was man daraus sieht, daß er sie aus der anglicanischen Version anführt und dann hinzusetzt: Nisi forte Florentini codicis lectio sit melior, und doch ist jenes eben die lectio Flor. cod. Diese ausgefallene Stelle hat auch schon Th. Smith wieder recipirt.)

Es ist zu verwundern, wie sorglos um die richtige Lesart überhaupt die Kritiker des Ignatius verfahren sind. In der Ausgabe des Textes von 1821 zu Halle hat Thilo aus Ittig (Bibl. Patrum) den Text nach Vossius abdrucken lassen, und erst in der Vorrede fügt er die Varianten der Ausgabe von Smith hinzu, von denen viele das Richtige enthalten. Es bedarf einer kritisch gesichteten Ausgabe, welche den sichern Text der medic. Handschr. zu Grunde legte. Aber freilich darf man bei der Autorität dieser einen Handschrift nicht stehen bleiben. Wir haben außer ihr noch andere kritische Hülfsmittel. Hierzu gehört die von Th. Smith nach zwei Handschr. verbessert edirte anglicanische Version, welche oft, wo die med. Handschr. verdorben ist, die richtige Lesart herzustellen dient, obwohl ihr Entdecker Usserius ihr zu viel Autorität zuschrieb. Ferner haben die häufigen Citate von Stellen des Ignatius bei Joh. Damascenus, in Antonius Melissa und Antio-

chus Homilien und andern ältern Schriftstellern ein Recht, verglichen zu werden, wenn diesen Excerpten, die oft nachlässig copiren a), auch nicht die letzte Entscheidung zugeschrieben werden darf (wohin Hr. Cand. Netz sich neigt, wenn er ganze Stellen anzweifelt, weil sie in einem Excerpt bei Joh. Damascenus ausgelassen sind). Endlich müssen auch die, leider nur zu ungenau verglichenen Handschr. der interpolirten Recension zur Ausmittelung der echten Lesart hinzugezogen werden, was freilich auf die Frage führt, welche Hr. Dr. Meier von Neuem aufgeregt hat, wiefern die interpolirte Recension Spuren des echten Textes erhalten haben könne. Hierbei wird denn zuerst so zu verfahren seyn, daß die unter sich oft abweichenden Handschr. der längeren Recension b) zur Vergleichung gezogen und dem Texte der med. Handschr. gegenüber gestellt werden, ehe man über Interpolationen urtheilen darf. Auch müssen die abweichenden und oft mit der med. Handschr. übereinstimmenden Lesarten der vulgären lateinischen Version (von welcher drei Handschr., Cod. Baliolensis, Magdalenensis und Petavianus, bekannt sind) berücksichtigt werden c).

---

a) Wie sorglos die Alten angeführte Stellen citiren, davon kann man sich durch Vergleichung der von Eusebius (H. E. 3. 36) aus Ignatius ad Rom. c. 5. excerpirten Stelle überzeugen, wo man durchaus nicht in Versuchung geräth, irgend eine der abweichenden Lesarten des Eusebius gegen die der colbertinischen Handschr. für richtiger zu erkennen.

b) Sie sind: 1) die augsburgische, welche in der ersten Ausgabe der interpolirten Recension von Valentin Pacäus, Dillingen 1557. 8., zum Grunde liegt, 2) die nydpruckische, wonach die Ausgabe in *Θεολόγων διαφόρων συγγράμματα* Zür. 1559, gemacht ist, 3) die thuanische, 4) die bodlejanische und 5) die florentinische, aus welchen dreien nur einzelne Lesarten, die meisten bei Whiston, primitive christianity, Vol. I., bekannt gemacht sind.

c) Eine nach diesen Grundsätzen und mit Benutzung aller Hilfsmittel bearbeitete kritische Ausgabe ist bereits von mir in der Handschr. vollendet und sie wird, wenn sich ein Verleger findet,

Daß ohne die kritiſchen Vorarbeiten das Urtheil über die Echtheit der uns vom Alterthume überlieferten Briefe des Ignatius keine ſichere Grundlage hat, davon wird man ſich am beßten aus der genaueren Beurtheilung der kritiſchen Verſuche des Hrn. Dr. Meier und Hrn. Cand. Netz überzeugen.

Hr. Netz iſt geneigt, eine von A und B (ſo bezeichnen wir mit ihm die kürzere und die längere Rec.) noch verſchiedene dritte Recenſion anzunehmen. Allerdings können in A, wenn wir darunter den Text der med. Handſchrift verſtehen, Corruptionen ſich finden, ſtatt deren in B die richtige Lesart ſich erhalten hat. Dieß verſteht man aber nicht, wenn man von verſchiedenen Recenſionen eines Buchs in der Kritik redet. Zu viel ſchließt daraus Hr. Netz, wenn er A als eine Ueberarbeitung des urſprünglichen Textes anſieht, wo nur von Fehlern des Abſchreibers die Rede ſeyn darf. Aber Hr. Netz will auch in mehreren Stellen in A Interpolationen nachweiſen. Prüfen wir indeß dieſe Stellen genauer, ſo werden wir finden, daß ſie alle an ihrem Orte ſich vollkommen rechtfertigen. In der Ueberſchrift des Briefes an Polykarp iſt gegen die Worte *μᾶλλον ἐπεσκοπημένου* (*ἐπισκ.* iſt Fehler der med. Handſchr.) *ὑπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* weiter kein Verdacht, als daß ſich vielleicht Jemand durch das Wort *ἐπίσκοπος* zu einer Spielerei habe verleiten laſſen. Schon Pearſon und Coteliер haben genug zur Rechtfertigung der Stelle beigebracht. Erſterer ſagt: pulchra epanorthosis et plane Apostolica. Gal. 4, 9. *γνόντες θεὸν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ.* Dieſe Art der Epanorthoſe iſt bei Ignatius in mehreren Stellen, die nicht von einem Gloſſator herrühren können. Ad Rom. 8. *θελήσατε, ἵνα θεληθῆτε.* ad Smyrn.

---

nebſt einer hiſtoriſch-kritiſchen Einleitung und einem erklärenden Commentare erſcheinen.

5. ὃν τινες ἀγνοοῦντες ἀρνοῦνται, μᾶλλον δὲ ἠρνήθησαν ὑπ' αὐτοῦ. Aus andern Schriftſtellern hat Cotelier Citate. Der Gedanke iſt ganz ähnlich wie in der Stelle ad Magn. 3. οὐκ αὐτῷ δὲ (ἐπισκόπῳ), ἀλλὰ τῷ πατρὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τῷ πάντων ἐπισκόπῳ. — K. 1. Daß die Worte πάντων τὰς νόσους βάσταζε bis zu Ende des Kap. auszuſtoßen ſeyen, wird darauf gegründet, daß hier auf einmal vom Tragen der Schwachen die Rede ſey, nachdem vorher vom Belehren Aller geredet worden. Aber dieß iſt nicht einmal richtig. Denn vorher ſteht ſchon πάντας βάσταζε und πάντων ἀνέχου ἐν ἀγάπῃ, wobei doch auf die Schwachen hauptſächlich gezielt wird. Und überhaupt läßt ſich hier keine ſo ſtreng logiſche Gedankenverbindung erkennen. Uebrigens ſetzt der Anfang des 2. Kap.: καλοὺς μαθητὰς κ. τ. λ., einen Gegenſatz ſolcher, die zu tragen ſind, voraus. Die Worte: ὅπου πλείων κόπος, πολὺ κέρδος, ſind kein trivialer Gemeinplatz, ſondern erhalten ihre kräftige Bedeutung durch die Beziehung auf die bei dem Tragen der Schwachen größere Mühe. Pearſon's Note: Vid. 1 Cor. 3, 8. Pulchra est haec γνώμη, quam exhortationibus interserit. Eben dieſer weiſet auch darauf hin, daß κόπος aus dem Bilde eines ἀθλητὴς richtig gewählt iſt: athletas proprie spectat. Wie nach Wegſtreichung der Stelle ein beſſerer Zuſammenhang durch die Beziehung des Wortes μαθηταὶ auf τοῖς κατ' ἄνδρα — λάλει entſtehen ſoll, iſt nicht einzuſehen. Die vorher genannten πάντες ſind doch wohl auch μαθηταί. Die Lesart der med. Handſchr.: κατὰ βοήθειαν θεοῦ, zieht Hr. Netz der andern: κατὰ ὁμοήθειαν θεοῦ, in B vor. Aber erſtens iſt nicht zu erklären, wie dieſe Lesart aus jener, wohl aber, wie jene leichtere aus dieſer entſtand, beſonders da μ und β oft verwechſelt werden, und zweitens entſcheidet für die Lesart in B auch die anglicaniſche Verſion: secundum consuetudinem Dei, wogegen die Vulg. hat: secundum adiutorium Dei, nach der corrupten Lesart. Entſcheidend für den Gedanken aber iſt die Parallelſtelle ad Magn. c. 6. πάντες οὖν ὁμοήθειαν θεοῦ λαβόντες.

K. 2. *Οὐ πᾶν τραῦμα . . . περιστερά.* Die erſten Worte enthalten nicht, wie Hr. Netz meint, eine bloße Erläuterung des Vorhergehenden. Gegen die Bösartigeren (*λοιμοτέρους*) ſoll Polykarp Strenge mit Milde zu verbinden wiſſen. Daran ſchließt ſich der bildlich ausgedrückte Gedanke: „Nicht jede Wunde wird mit gleichem Pflaſter geheilt. Die Entzündungen (Erbitterung der Gemüther) heile mit ſanften Umſchlägen.“ Wer wird dieſen ſo ſchönen Gedanken wegwünſchen? Das Citat aus Matthäus paßt ſehr gut an dieſer Stelle. Ignatius geht, wie öfters, vom Beſondern zum Allgemeineren über. So iſt die Empfehlung der mit Einfalt verbundenen Klugheit das Allgemeinere in Bezug auf die verſchiedene Behandlung der verſchiedenen Gemüther. Für die ſchwierigſte Stelle dieſes Kap.: *ἵνα τὰ φαινόμενά σου εἰς πρόσωπον κολακεύῃς*, ſagt Hr. Netz bloß, daß *κολακεύειν* ſchmeicheln, demulcere, dann aber auch verführen (?) bedeute, und daß deßwegen, weil dem Rec. in B dieß nicht paſſend ſchien, geändert ſey: *ἐπανορθώσῃς*. Wie nimmt Hr. Netz denn die Stelle? Hr. Dr. Meier ſchien die Lesart in B als die deutlichere vorzuziehen. Aber *κολακεύειν* iſt im ſpätern Sprachgebrauch überhaupt blande tractare, wie Const. Apost. 1, 2. *τὴν ἰδίαν γυναῖκα κολακεύειν ἐντίμως*. Pseudo-Clem. Homil. 12, 25. *ὑπ' ἐλέου κολακευθεῖσα ἐπέπειστο εὐεργέτις γενέσθαι.* Cf. ib. 12, 26. 32; 15, 6. Daher erſcheint die Lesart in B: *ἐπανορθώσῃς*, als offenbare Deutung, obwohl zu eng. *Σοῦ* gehört zu *πρόσωπον*. Th. Smith erklärt richtig: Quae coram manifesta sunt inque tuos oculos incurrunt, blandientium more tractes et placide feras. Quod non intellexit Interpolator, qui substituit *ἐπανορθώσῃς*, corrigas. — Nach dieſem Worte muß ein Punkt im Texte geſetzt werden, wenn man die Lesart des Cod. Med. *αἴτει* behalten will. Dieß iſt der Lesart *αἰτῇς* in B vorzuziehen.

K. 3. Wie hier Hr. Netz eine Stelle aus B recipiren will, iſt nicht recht klar. Es ſcheint, als ſolle nach *τοὺς καμ-*

ρους καταμάνθανε folgen: ὡς ἐνταῦθα εἶ νίκησον. ὧδε γάρ ἐστι τὸ στάδιον, ἐκεῖ δὲ οἱ στέφανοι. τὸν ὑπέρκαιρον προσδόκα, τὸν ἄχρονον κ. τ. λ. Der Anfang dieſer Stelle muß, wenn er Sinn haben ſoll, ſo interpungirt werden: ὡς ἐνταῦθα εἶ· νίκησον. Durch den Gedanken des νικᾶν und des Gegenſatzes von στάδιον und στέφανος, der offenbar durch das Wort καιρὸς veranlaßt ward, wird etwas der Stelle Fremdes eingeſchoben, wodurch der Zuſammenhang, welcher den Gegenſatz von καιρὸς und ὑπέρκαιρος fordert, ungehörig zerriſſen wird. — In der Lesart bei B ἀναμείνῃ εἰς τὴν βασιλείαν ſind die drei letzten Worte ein Gloſſem, welches keine Rückſicht verdient, wie Hr. Netz meint, wegen größerer Schwierigkeit. Der Sinn deſſelben ſcheint zu ſeyn: bis zur Erſcheinung des Reichs der Herrlichkeit. Aber durch dieſe Lesart wird die ſchöne Paronomaſie, welche das zweifache ὑπομένειν bildet und die ganz in der Art des Ignatius iſt, zerſtört. (Vgl. ad Trall. 5. πολλὰ ἡμῖν λείπει, ἵνα θεοῦ μὴ λειπώμεθα.)

K. 5. hält Hr. N. die Stelle: καὶ ἐὰν ..... ἔφθαρται, für verdächtig, weil ſie nicht in den Zuſammenhang gehöre, wo von der Ehe die Rede ſey. Aber es iſt klar, daß dieſe Worte ſich auf die vorhergehende Ermahnung an die im freiwilligen Cölibat Lebenden ſich beziehen und ganz an ihrer Stelle ſind. — Die Worte: ὡς ὁ κύριος τὴν ἐκκλησίαν enthalten gewiß eine Anſpielung auf Eph. 5, 25, ſind aber darum nicht, wie Hr. N. meint, ein Gloſſem, ſondern ganz in der Art, wie Ignatius oft auf bibliſche Stellen anſpielt oder ſie einflicht. Vgl. ad Eph. 1. 2. 5. 14. 16. 18. u. a. m.

K. 6. Hier erneuert Hr. N. den ſchon von Pearſon gründlich widerlegten Zweifel an der Echtheit des ganzen Kapitels, den zuerſt Abraham Scultetus im Jahre 1603 (Medulla patrum, p. 403) und darauf Vedel in ſeiner Ausgabe von 1623 angeregt hatte, und zwar aus Gründen, die nur der Kindheit der Kritik verziehen werden konnten. Hr. N. ſtellt 6 Bedenklichkeiten auf: 1) weil im Anfange des

Kap. der Bischof so hoch gestellt werde. Allein es heißt bloß: τῷ ἐπισκόπῳ προσέχετε, achtet den Bischof, was noch nicht einmal so viel gesagt ist, als in vielen andern Stellen der Briefe des Ignatius. Auch an dem Worte ὑποτάσσεσθαι, welches oft in dieser Beziehung vorkommt, braucht man sich nicht zu stoßen. 2) Weil der Gebrauch so vieler fremden, aus dem römischen Kriegswesen entlehnten Wörter im Munde des christlichen Bischofs auffallend sey. (So schon Abr. Scultet a. a. O.; vgl. Rivet Crit. sac. p. 191.) Aber sollte denn auch im Munde des Apostels Paulus (Eph. 6) πανοπλία, θώραξ, θυρεὸς, περικεφαλαία, μάχαιρα u. s. w. auffallend seyn? Es ist einleuchtend, daß bei der sehr passenden Metapher, die von der militia Romana entlehnt ist und häufig bei den Kirchenvätern vorkommt, der Gebrauch der eigentlichen Ausdrücke, selbst der lateinischen Formen δεσέρτωρ, δεπόσιτα und ἄκκεπτα, die Anschaulichkeit des Bildes vermehrt. Schon Vossius sagt: Omnia haec verba desumta sunt a militia, neque Graecis minus nota, quam Romanis, imo vernaculis notiora. In Actis Polyc. habes κομφέκτωρ et sexcenta alibi id genus, etiam in libris N. T. 3) Weil Ignatius den Apostel Paulus, wenn er ihn benutzte, genannt und nicht so ohne Weiteres seine Bilder benutzt haben würde, als wären es seine eigenen. Was Cotelier (vom Hrn. N. selbst angeführt) dagegen sagt, ist genügende Widerlegung. Die Vergleichung des Christenlebens mit einem Kampfe und einem Kriegsdienste ist eine so nahe liegende, daß auch ohne Eph. 6. die Kirchenschriftsteller leicht darauf kommen konnten. Und was schadete es, wenn die Leser an die paulinische Stelle erinnert wurden? Dieses war gewiß nicht wider die Absicht des Ignatius, wie man aus der gleichen Art der Anspielung auf andere Stellen sieht. 4) Weil der Uebergang zur Anrede an die Mitglieder der Gemeinde auffallend sey. Dieser schon den ältern Kritikern auffallende Uebergang hätte nicht so befremden können, wenn man bedacht hätte, daß schon

K. 5. μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου (statt σου) der Uebergang vorbereitet war, so wie durch die K. 5. herrschende Rücksicht auf die einzelnen Stände der Gemeinde, und ferner, daß Ignatius voraussetzen konnte, der Brief werde in der Gemeinde vorgelesen werden. Gerade dadurch, daß Ignatius gleichsam vor dem Angesichte der ganzen Gemeinde schreibt, kommt ihm natürlich der Gedanke, die Gemeinde selbst anzureden, wie denn überhaupt nach der Natur des damals noch waltenden christlichen Gemeingeistes nicht sowohl das persönliche Verhältniß des Schreibenden zu dem Polykarp, als die Rücksicht auf das Ganze vorherrschend seyn mußte. Warum sollte also Cotelier nicht Recht haben, zu sagen: Quia ad Smyrnae episcopum destinata epistola ex more antiquo legenda etiam erat Smyrnensibus, ille intermiscet praecepta ad populum. Und Thomas Smith: ut testatiorem patentioremque suum erga illos affectum faceret, huic epistolae pro necessaria illa inter Pastorem et gregem in mutuis pietatis veritatisque officiis consuetudine coram iis legendae hanc lectionem, quae ad illos proprie spectat, adiungi et inseri sapienter statuit. 5) Weil das erste Citat dieses Kap. sich erst im 7ten Jahrhunderte finde. Aber dann würden viele Stellen dieser Briefe noch wegfallen müssen! 6) Weil durch die Auslassung des 6ten Kap. keine Lücke, im Gegentheil ein besserer Zusammenhang entstände, wenn man auch den Anfang des 7ten Kap. striche und πρέπει, Πολύκαρπε — sich an das πρέπει am Ende des Kap. anschlösse. Aber dieser so erzwungene Zusammenhang wäre doch nur scheinbar an das Eine Wort πρέπει geknüpft. Und, um nicht mehr zu sagen, wird nicht nach der abermaligen Anrede an den Polykarp, welche gerade eben nach der Anrede an die Gemeinde nothwendig und sonst unnöthig war, wieder im Plural mit ὑμᾶς geredet? Dieser Gebrauch der zweiten Person wäre ja dann gar nicht motivirt und noch viel auffallender, als die Anrede im 6ten Kap.

Wir haben aus dieser genauern Untersuchung der Behauptung von Interpolationen, wenn unsere Leser uns bis hieher gefolgt sind, die sichere Ueberzeugung gewonnen, daß auf dem vom Hrn. R. versuchten Wege sich nicht die echte Recension der Briefe des Ignatius herstellen lasse, und daß dieses auch nicht einmal erst nöthig sey zu versuchen, weil wir sie in der med. Handschr. schon vor uns liegen haben. Wir müssen hierbei an einen bereits vor acht Jahren erschienenen, von derselben Voraussetzung eines gleichen kritischen Werthes beider Recensionen ausgehenden, aber durchaus mißlungenen Versuch erinnern, nämlich an die in dieser Zeitschrift, Jahrgang 1830. IV. S. 920 ff., nach Verdienst und gerecht gewürdigte Ausgabe der Scripta genuina Graeca patrum Apostolicorum gr. et lat. edita a A. Fr. Hornemann. Havniae 1829. 4., welche freilich ohne die geringsten kritischen Ansprüche verfertigt und bereits vergessen zu seyn scheint. Aber würde auch eine andere Hand die Arbeit versuchen, so müßte sie dennoch mißlingen und würde nur von Neuem zum Ueberflusse das schon gewonnene Resultat der Kritik bestätigen.

Einen entgegengesetzten Weg, nämlich zurückführend zu der sonst für interpolirt geltenden Recension in B, hat Hr. Dr. Meier versucht, welcher die der medic. Handschr. als eine durch Verkürzung entstandene Ueberarbeitung betrachtet, so daß die echte Grundlage des Textes in B anzuerkennen sey. Diese Ansicht ist derjenigen ähnlich, welche bereits Joh. Morinus (de sacr. eccles. ordinat. P. III. exerc. 3. p. 36) und William Whiston (Essay upon the ep. of Ignatius. Lond. 1710. und Primitive christianity revived. Vol. I. Lond. 1711) aufgestellt haben, deren letzterer, wiewohl mit Unrecht, in B Spuren des Arianismus, den er als die ursprünglich christliche Lehre vertheidigte, zu finden glaubte, während er die Rec. in A als einen zu Gunsten der nicänischen Lehre verfälschten Auszug ansah. Widerlegt hat ihn Clericus bereits in einer Abhandlung

in Cotel. Patr. Apost. T. II., auch der Verfasser der Censura Temporum. T. II. Lond. 1711. und Iohn Edward's some brief of observations and reflexions on M. Whiston. Lond. 1712.

Herr Dr. Meier stützt seine Ansicht auf „unverkennbare Spuren einer abkürzenden Bearbeitung in A, die nicht selten den richtigen Sinn verfehle." Wir müssen ihm zu der Beurtheilung der einzelnen, dafür angeführten Stellen folgen, um die Richtigkeit seiner Bemerkung zu untersuchen. Ad Eph. 11. *χωρὶς τούτου κ. τ. λ.* Diese Stelle in A nennt Hr. Dr. M. einen ganz unangemessenen Auszug aus B. Und was steht in B? Erstens statt *μηδὲν ὑμῖν πρεπέτω* (einer einfachen, dem Ignatius sehr geläufigen Redensart) das übertreibende und gezierte *μηδ' ἀναπνεῦσαί ποτε ἔλησθε.* Dann folgt ein vom Hrn. Dr. M. selbst ausgelassener Zusatz: *οὗτος γάρ μου ἡ ἐλπὶς, οὗτος τὸ καύχημα, οὗτος ἀνελλιπὴς πλοῦτος*, der wegen seiner rhetorisirenden Breite den Interpolator deutlich genug verräth. Dann zu den Worten: *ἐν ᾧ τὰ δέσμα περιφέρω, τοὺς πνευματικοὺς μαργαρίτας*, wo das Wort *περιφέρω* (in der Bedeutung: rühmend vorzeigen, absolut gebraucht) den ganzen Gedanken vollständig enthält, setzt B (aus der Stelle ad Rom. 5) den müßigen Zusatz: *ἀπὸ Συρίας μέχρι Ῥώμης*, aus verkehrtem Streben nach Verdeutlichung, obgleich *περιφέρειν* in jener prägnanten Bedeutung noch dreimal bei Ignatius vorkommt, ad Magn. 1; ad Trall. 12; ad Eph. 7, wie schon 2 Kor. 4, 10. Ferner wenn der Märtyrer den Wunsch hinzufügt, in diesen Fesseln als Gebundener Christi vermittelst der Fürbitte der Gemeinde in der Auferstehung zu erscheinen: *ἐν οἷς γένοιτό μοι ἀναστῆναι τῇ προσευχῇ ὑμῶν*, so ist dieser kühne Gedanke (zu dem zu vergl. Augustin. civ. D. 22, 19) dem Interpolator zu groß; er mildert ihn, indem er für *ἀναστῆναι* setzt: *τελειωθῆναι.* Endlich wenn der Märtyrer im demüthigen Bewußtseyn der eigenen Schwäche den Wunsch, beständig

von der Fürbitte der Gemeinde begleitet zu werden, anschließt: *ἧς γένοιτό μοι ἀεὶ μέτοχον εἶναι*, so wird der Interpolator durch das Wort *μέτοχος* an das paulinische *κοινωνὸς τῶν παθημάτων* (2 Kor. 1, 7) erinnert und er ergießt sich in den verwässernden Zusatz: *μέτοχον τῶν παθημάτων τοῦ Χριστοῦ καὶ κοινωνὸν τοῦ θανάτου αὐτοῦ γενέσθαι καὶ τῶν ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως καὶ τῆς ἀνεκλιποῦς ζωῆς, ἧς γένοιτό μοι ἐπιτυχεῖν.* Diese Fülle ist dem gedrungenen Charakter der Schreibart des Ignatius ganz zuwider; auch ist schon *ἀνεκλιπὴς ζωὴ* eine der einfachern Wortbildung des Ignatius fremde Formation, und der Infinitivsatz *μέτοχον — γενέσθαι* sogar ohne Verbindung angeschlossen. Wer sollte nun glauben, daß ein Epitomator aus *τελειωθῆναι* das prägnante *ἀναστῆναι* herausgezogen und überhaupt aus dem Schwalle der Redensarten in dieser Stelle den einfach kräftigen Ausdruck gebildet hätte, wie er in A vorliegt?

In der Stelle ad Eph. 12. mögen beide Recensionen uns vor das Auge treten:

A.	B.
Οἶδα, τίς εἰμι καὶ τίσι γράφω, ἐγὼ κατάκριτος, ὑμεῖς ἠλεημένοι, ἐγὼ ὑπὸ κίνδυνον, ὑμεῖς ἐστηριγμένοι· πάροδός ἐστε τῶν εἰς θεὸν ἀναιρουμένων.	— — — — — — — *ἐγὼ ὁ ἐλάχιστος Ἰγνάτιος καὶ τοῖς ὑπὸ κίνδυνον καὶ κρίσιν παρόμοιος· ὑμεῖς δὲ ἠλεημένοι, ἐστηριγμένοι ἐν Χριστῷ· παραδοθείς γε ἐγὼ, ἀλλὰ τῶν διὰ Χριστὸν ἀναιρουμένων ἀπὸ τοῦ αἵματος Ἄβελ τοῦ δικαίου ἕως τοῦ αἵματος Ἰγνατίου ἐλάχιστος.*

Der ursprüngliche Gedanke, eine Vergleichung des Standes des Märtyrers mit den keiner Anfechtung unterworfenen Ephesiern, welche die Märtyrer (wie einst den Paulus, Apg. 20, 16) nur vorüberreisen sähen, ist in A scharf durch die geordneten Antitheta bezeichnet, in B aber

durch Zusätze verdunkelt, und die Antithesen verwischt. Aus dem kräftigen Ausdrucke *πάροδός ἐστε* (für *παροδεύοντας ὁρᾶτε*, wie ad Rom. 4. *μὴ εὔνοια ἄκαιρος γένησθέ μοι*, das Abstractum für das Concretum. Pearson sagt z. d. St.: sensus est: vos in Epheso, per quam transeunt illi, qui in oriente damnati Romam mittuntur) ist ein schwaches *παραδοθεὶς γε* geworden (vielleicht auch das Wort *πάροδος* selbst verschrieben), und der ganz unverständige Zusatz: *ἀπὸ τοῦ αἵματος Ἄβελ — — Ἰγνατίου* verräth auf das Deutlichste die glossirende Hand. Den Ausdruck *εἰς θεὸν*, d. i. um Gottes Willen, (wie ad Rom. 6. *ἀποθανεῖν εἰς Χριστὸν*, oder wie *εἰς τοῦτο*, *εἰς ἀγαθὸν*, wo die Präposition einen Zweck bezeichnet) umschreibt der Glossator durch *διὰ Χριστόν*. Wie kann ein Zweifel seyn, welches die ursprüngliche Hand des Schreibenden, welches die des Interpolators ist?

Ad Eph. 13. ist in B aus Eph. 6, 16. das paulinische *πεπυρωμένα βέλη* eingeflickt, aber ungeschickt und schwerfällig *πρὸς ἁμαρτίαν* dazu gesetzt, das seltenere *λύεται* (bei Ign. auch ad Eph. 19) umgangen durch einen den Sinn verschwemmenden Gemeinplatz und endlich die kräftige Verbindung: *ἐν τῇ ὁμονοίᾳ ὑμῶν τῆς πίστεως*, aufgelöset in: *ἡ ὑμετέρα ὁμόνοια καὶ σύμφωνος πίστις*. Wie wird ein Epitomator jenes für dieses gesetzt haben?

Ad Magn. 9. A. *ἐν ᾗ* (*κυριακῇ ζωῇ*) *καὶ ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτειλε | δι' αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ὅν τινες ἀρνοῦνται |* . B. *καὶ τοῦ θανάτου γέγονε νίκη ἐν Χριστῷ· ὧν τὰ τέκνα τῆς ἀπωλείας ἀρνοῦνται.*

Hier drängt sich in B sogleich das *τέκνα τῆς ἀπωλείας* als entlehnt auf (Joh. 17, 12; 2 Thess. 2, 3). Nach diesen Worten folgt in B eine, gewiß von Niemanden als echt zu nehmende, lange Bezeichnung der Häretiker; also wird man doch wohl in A weiter lesen müssen. Und was folgt da? *Δι' οὗ μυστηρίου ἐλάβομεν τὸ πιστεύειν.* Dieß kann nur auf *θάνατον Χριστοῦ*, nicht auf den *θάνατος*

überhaupt oder bloß auf *Χριστὸς* bezogen werden. Also muß auch nothwendig der Ausdruck: *δι' αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ* vom Verfaſſer ſelbſt herrühren und rechtfertigt ſich durch den Zuſammenhang als echt; der Satz: *τοῦ θανάτου γέγονε νίκη* dagegen erſcheint unwiderſprechlich als Entſtellung.

In den Stellen ad Magn. 5; Eph. 17. und Philad. 9. iſt A vollſtändig aus ſich zu verſtehen, B aber mit weitſchweifigen und deutlich die Interpolation verrathenden Erweiterungen gemiſcht.

Ein „flüchtiges, faſt unverſtändiges Excerpiren" will Hr. Dr. M. in andern Stellen finden. Prüfen wir auch dieſe genauer.

Ad Trall. 2. A. *διακόνους ὄντας μυστήριον Ἰησοῦ Χριστοῦ.* B. *τοὺς διακόνους ὄντας μυστηρίων Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Hier iſt bloß eine Variante, kein Excerpt. Nach B hat auch die anglican. Verſion diaconos ministros existentes mysteriorum I. C. Voſſius und Smith zogen dieſe Lesart vor. Prüft man genauer, ſo ſieht man, daß bei derſelben das Wort *ὄντας* zu tilgen wäre. Nun ſind aber alle Geiſtlichen Diener der Geheimniſſe Chriſti und nicht bloß die Diakonen. Alſo iſt die Lesart in A vorzuziehen. Das Wort *μυστήριον* iſt für Bild oder Gleichniß zu nehmen, wie im ſpätern Sprachgebrauche, und aus Polycarp. ad Phil. 5. *κύριος, ὃς ἐγένετο διάκονος πάντων* ſieht man, daß die Diakonen ſelbſt Abbild Chriſti und ſeiner Heilsthätigkeit genannt werden konnten.

Ad Trall. 3. Dieſe Stelle iſt in B völlig verſtümmelt, die Lesart in A aber vollkommen dem Sinne des Ignatius angemeſſen, wenn man ſo ſchreibt: *ὃν (ἐπίσκοπον) λογίζομαι καὶ τοὺς ἀθέους ἐντρέπεσθαι, ἀγαπῶντας ὡς οὐ φείδομαι ἑαυτοῦ* (ſtatt *ἑαυτὸν*, wie Cod. Med. hat). *Πότερον .... ἵνα ὢν κατάκριτος ὡς ἀπόστολος ὑμῖν διατάσσωμαι;* — Welchen (Biſchof), achte ich, auch die Ungöttlichen (Häretiker) ſcheuen, welche es gern ſehen, daß

ich meiner nicht ſchone (denn, obgleich ſelbſt nicht an den lebendigen Chriſtus glaubend, lobten ſie doch den Muth der Märtyrer; vergl. ad Trall. 4; ad Smyrn. 5). Sollte ich, da ich hierüber ſchreiben konnte, es ſo gemeint haben, daß ich, obſchon ein Verurtheilter, als ein Apoſtel euch vorſchriebe? — Daß ἀγαπᾶν ſ. v. a. gern ſehen, zufrieden ſeyn heiße, iſt bekannt, und ἑαυτοῦ für ἐμαυτοῦ nicht ungewöhnlich. (Der Accuſativ nach φείδομαι kann grammatiſch nicht gerechtfertigt werden.) Nach dieſer leichten Aenderung iſt die ganze Stelle, die eine crux interpretum geweſen iſt, völlig klar.

Ad Trall. 13. iſt in A zu leſen: ἁγνίζεται ὑμῶν τὸ ἐμὸν πνεῦμα (Cod. Med. hat ἁγνίζετε ὑμῶν, aber eine Spur des Richtigen hat die vulgäre Verſion: castificet vos, alſo ἁγνίζηται) d. i. mein Geiſt weiht ſich für euch zum Opfer. Vergl. ad Eph. 8, wo Pearſon ſagt: Ἁγνίζομαι pro ἅγνισμά εἰμι; quod adhuc apertius est ad Trall. 13. ἁγνίζεται ὑμῶν τὸ ἐμὸν πνεῦμα, i. e. ἅγνισμά ἐστι. Male scriptum fuit ἁγνίζετε; ε et αι in Mss. saepius confunduntur. — Nun vergleiche man die entſtellte und matte Lesart in B: ἀσπάζεται ὑμᾶς τὸ ἐμὸν πνεῦμα — deren Sinnloſigkeit überdieß hervortritt, wenn man weiter lieſt: οὐ μόνον νῦν, ἀλλὰ καὶ ὅταν θεοῦ ἐπιτύχω.

Ad Polyc. 2.

A.	B.
Ὁ καιρὸς ἀπαιτεῖ σε, ὡς κυβερνῆται ἀνέμους, καὶ ὡς χειμαζόμενος λιμένα, εἰς τὸ θεοῦ ἐπιτυχεῖν.	Ὁ καιρὸς ἀπαιτεῖ σε εὕχεσθαι. ὥσπερ γὰρ κυβερνήτῃ ἄνεμος συμβάλλεται, καὶ ὡς νηῒ χειμαζομένῃ λιμένες εὔθετοι εἰς σωτηρίαν, οὕτω καὶ σοὶ ἡ εὐχὴ πρὸς τὸ περιτυχεῖν θεῷ.

In B hat Cod. Aug. und Bodl. am Ende: οὕτω καὶ σοὶ ἡ εὐχὴ τοῦ ἐπιτυχεῖν θεοῦ. Cod. Flor.: οὕτω καὶ σοὶ ἡ εὐχὴ τὸ περιτυχεῖν θεοῦ. Eine noch andere Lesart verräth

die vers. vulg.: tempus deposcit te, tanquam gubernatorem, prosperum ventum petere, et, sicut navem periclitantem, portum aptum ad salutem requirere, d. i. ὁ καιρὸς ἀπαιτεῖ σε εὔχεσθαι ὡς κυβερνήτην ἀνέμους καὶ ὡς ναῦν χειμαζομένην λιμένος εὐθέτου εἰς σωτηρίαν ἐπιτυχεῖν. Dieſes erſcheint bei genauer Prüfung nur als ein neuer Verſuch, den Sinn der Stelle, der ſchon in B verloren iſt, zu ſtützen. Denn offenbar iſt der Begriff εὔχεσθαι in B in die Stelle nur hineingetragen, welcher dem Zuſammenhange der Stelle entgegen iſt. Vorher hatte der Verf. vom Gebete geſprochen (τὰ δὲ ἀόρατα αἴτει, ἵνα σοὶ φανερωθῇ), nun geht er auf die durch die Geſtalt der Zeiten nothwendig werdende Weisheit und Feſtigkeit des Vorſtehers der Gemeinde über, welche er zuerſt als den Wind, der das Schiff lenken ſoll, und dann als den ſichern Hafen, nach dem der Schiffende ſich ſehnt, darſtellt. Dieſen richtigen Sinn der Stelle drückt Thom. Smith aus: In hac tua statione, in hac temporum lucta, res afflictae Christianorum tuam opem desiderant, imo et exposcunt, ut navarchi prosperos ventorum flatus et mari procelloso iactati portum. Eine Umſchreibung deſſelben enthält die Stelle bei Antiochus (Homil. 111.): ὁ καιρὸς γὰρ ἀπαιτεῖ αὐτὸν ὡς κυβερνήτην πρὸς τοὺς ἀνέμους καὶ τὰς τρικυμίας καὶ ξάλας τῶν πνευμάτων τῆς πονηρίας στῆναι γενναίως καὶ ὁδηγεῖν τοὺς χειμαζομένους ἐπὶ τὸν λιμένα τοῦ θελήματος τοῦ θεοῦ. Hierin iſt aber das Bild anders gewandt, ſo daß der Biſchof ſelbſt als der Steuerer erſcheint. Eine Parallelſtelle hat Clemens Alex. (προτρ. p. 33. Sylb.): κυβερνήσει σε ὁ λόγος ο τοῦ θεοῦ καὶ τοῖς λιμέσι καθορμίσει τῶν οὐρανῶν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.

Ad Eph. 8. Zu περίψημα ὑμῶν iſt zu ergänzen: ἐγώ εἰμι. Ebenſo ad Rom. 4. ἀπελεύθερος Ἰησοῦ (sc. ἐγώ εἰμι) καὶ ἀναστήσομαι. Lamb. Bos, ell. Gr. p. 604. Dagegen was ſoll in B ſeyn: ein Fegopfer für euch und die heiligſte ꝛc. epheſiſche Gemeinde — ſtoßet aus! —?

Ad Magn. 10. hat B: *αὐλίσθητε ἐν Χριστῷ*, eine offenbar corrupte Lesart, welche nur sehr gezwungen für *μένετε ἐν Χρ.* genommen wird. Dagegen ist in A *ἁλίσθητε*, seyd gesalzen — ein durch den ganzen Zusammenhang der Stelle geschütztes Bild.

Ad Philad. 2. *λύκοι ἀξιόπιστοι* — nach dem später gangbaren Sprachgebrauch in *ἀξιόπιστος* = heuchlerisch. (S. Bekk. anecd. 1, 483; Lucian. Alexand. c. 4; Dorv. ad Charit. p. 555.) Dagegen hat die Interpolation aus Matth. 7, 15. den Ausdruck entlehnt, um das Bild auszumalen.

Ad Smyrn. 13. *τὰς παρθένους τὰς λεγομένας χήρας.* *Παρθένος* ist bei Ignatius nach älterm christlichen Sprachgebrauche jeder keusch Lebende. Diesen erweiternden Ausdruck zu erklären, dient der hinzugesetzte eigentliche: *τὰς χήρας.* Der Verf. meint das *χηρικὸν* in der smyrnäischen Gemeinde. Dagegen stellt der Interpolator aus späterer Zeit die *ἀεὶ παρθένους* neben die Wittwen.

Das Resultat ist also, daß in allen vom Hrn. Dr. M. aufgeführten Stellen in A keine Spur von einem flüchtigen Excerpiren, sondern dagegen in B deutliche Zeichen der Ueberarbeitung sind.

Ferner glaubte Hr. Dr. M. „Uebergänge, Schlüsse und Folgerungen" in A zu finden, welche den Text in B voraussetzen. Er führt dafür die Worte: *ὧν οὐδὲν λανθάνει ὑμᾶς* (ad Eph. 14) an. Aber *ὧν* braucht nicht auf das nächstvorhergegangene *ἐπουράνια καὶ ἐπίγεια* bezogen zu werden; es geht auf den ganzen vorhergehenden Satz. Der Interpolator, welcher vorher (c. 13) eine Stelle aus Paulus (Eph. 6, 12) eingeschoben hatte, mußte natürlich von Neuem anknüpfend fortfahren: *οὐκοῦν οὐ λήσει ὑμᾶς τι τῶν νοημάτων τοῦ διαβόλου, ἐὰν, ὡς Παῦλος, τελείως εἰς Χριστὸν ἔχητε τὴν πίστιν.* — Ad Eph. 16. *ὁμοίως καὶ ὁ ἀκούων αὐτοῦ.* Ist kein verfehlter oder unverständlicher Satz, da das vorhergehende Prädicat: *εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον χωρήσει*, wiederholt gedacht wird.

Auch ist unter ἀκούειν nicht das bloße äußere Hören, sondern das Anhören mit Beifall und Zustimmung gedacht. Die weitschweifige Nebenbestimmung in B ist also ganz überflüssig. — Ad Eph. 8. ἃ δὲ καὶ κατὰ σάρκα πράσσετε, ταῦτα πνευματικά ἐστι. Die nöthige Beschränkung erhält dieser Satz aus dem Folgenden: ἐν Ἰησοῦ γὰρ Χριστῷ πάντα πράσσετε — und es bedarf nicht des eingeschobenen Flickens: πλήρεις ὄντες τοῦ ἁγίου πνεύματος. Auch geht der so schön ausgedrückte Gegensatz ganz verloren, wenn es bloß hieße: οὐδὲν σαρκικὸν, ἀλλὰ πνευματικὰ πάντα πράσσετε. — Die Stelle ad Trall. 2. ist in B durch das eingeschobene Gebot, dem Bischofe zu gehorchen, entstellt, während in A ὅταν γὰρ — sich unmittelbar an das der Gemeinde ertheilte Lob: μιμητὰς ὄντας θεοῦ, anschließt. — Also auch in diesen Stellen ist in A keine Spur von einer überarbeitenden Hand.

„Spuren der Verallgemeinerung" sollen in A seyn. Ad Eph. 2. πρέπον οὖν ἐστι. — In B ist ὑμᾶς eingeschoben, wie es ganz in der Art einer interpolirenden Hand ist, durch Pronominalbestimmungen zu ergänzen. Freilich ist in A der allgemeine Ausdruck doch nach dem Zusammenhange besonders auf die Epheser zu beziehen. — Ib. 6. βλέπει τις und φοβείσθω in A, und βλέπετε und φοβεῖσθε in B, ἐπίσκοπον in A, τὸν ἐπίσκοπον in B. Auch die Lesart in B kann auf jeden Bischof bezogen werden, so wie die in A auf den jetzigen, Onesimus in Ephesus, wie denn gleich darauf folgt: τὸν οὖν ἐπίσκοπον κ. τ. λ. Wo ist nur hier ein Streben zur Verallgemeinerung? Die Wahrheit ist, daß die Fassung des Satzes mit τὶς und die Weglassung des Artikels vor ἐπίσκοπον der gewähltere, und die zweite Person Pluralis und der Artikel der gemeinere Ausdruck ist. — Ad Philad. 1. Die Abweichung von A und B ist darin begründet, daß A ὃν ἐπίσκοπον an die Anrede anschließt, mit einem raschen Uebergange, B aber diesen Uebergang mildert durch ein eingeschobenes θεασάμενος.

Welches erscheint als das Ursprüngliche? — Ad Trall. 3. Hier macht B den Uebergang so: *αὐτοὶ μὲν οὖν (οἱ διάκονοι) ἔστωσαν τοιοῦτοι· ὑμεῖς δὲ ἐντρέπεσθε αὐτούς*, wogegen A rasch durch ein Asyndeton übergeht: *ὁμοίως πάντες ἐντρεπέσθωσαν* — unter welchem *πάντες* doch nur die Gemeinde zu verstehen ist. Welches ist das Ursprüngliche? —

Ja, auch „verdeutlichende Zusätze" hinwiederum, „Vertauschung seltner und ungewöhnlicher Ausdrücke mit bekannten, Vereinfachung zusammengesetzter Formeln" behauptet Hr. Dr. M. in A zu finden, während bisher jedem Leser beider Recensionen sich gerade das Streben, durch Zusätze zu verdeutlichen, in B kundgab, und unten Herr Dr. M. selbst den Styl in A „abgerissen-dunkel und unverständlich" nennt. Indessen kommt es hier auf einzelne Stellen an. Ad Smyrn. 2. sind die Worte: *αὐτοὶ τὸ δοκεῖν ὄντες*, von den Doketen gebraucht, die fürwahr originell genug aussehen, in B mit einer weitläuftigen, polemischen und mit Citaten verbrämten Stelle vertauscht, die doch gewiß nicht für originell gelten kann. — Ib. 4. Die Worte: *ὅπερ δύσκολον κ. τ. λ.* fehlen in B, wie öfters ganze Sätze übergangen werden. Aber der Gedanke, daß die Bekehrung der Irrlehrer schwer und nur von Christo zu erbitten sey, sieht doch wohl nicht wie ein verdeutlichender Zusatz aus, sondern hat ein völlig originelles Gepräge. Uebrigens ist in B ad Philad. 3. ein ähnlicher Gedanke, der nicht in A steht. Wäre er dort in B ursprünglich, so wäre er es doch wohl auch hier in A. Nur daß er dort den Zusammenhang sehr unterbricht. — Ad Smyrn. 5. *μᾶλλον δὲ ἠρνήθησαν ὑπ' αὐτοῦ* ist eine so originelle Wendung (bei Ignatius noch zweimal, ad Rom. 8; ad Trall. 5), daß sie gewiß keinem Glossator einfiel. — Ibid. 7. Daß A *ἐξαιρέτως δὲ τῷ εὐαγγελίῳ* sagt, ist doch wohl nicht bloß eine Verwahrung vor möglichem Mißverstande, da es auch ad Philad. 9. heißt: *ἐξαίρετον δέ τι ἔχει τὸ εὐαγγέλιον*. — Ad Eph.

11. A.: *ἵνα μὴ ἡμῖν εἰς κρίμα γένηται.* Dieß läßt B. nicht aus, ſondern umſchreibt es: *μὴ τοῦ πλούτου τῆς χρηστότητος καὶ τῆς ἀνοχῆς καταφρονήσωμεν* — pleonaſtiſch den Ausdruck aus Röm. 2, 4. entlehnend. — Ad Eph. 19, A. *ὅθεν ἐλύετο πᾶσα μαγεία.* Hier ſchien dem Interpolator das einfache *ἐλύετο* (gerade wie ad Eph. 13) ſchwerer verſtändlich, und wie er überhaupt die ganze Stelle frei umſchrieb, ſo ſetzte er dafür: *γέλως (ἦν) ἡ μαγία.* Letzteres nennt Hr. Dr. M. eine Formel, was man wohl nicht billigen kann. Ob der urſprüngliche Ausdruck war: *ἄγνοια καθῃρεῖτο*, die Unwiſſenheit ward zerſtört, oder: *ἀγνοίας ζόφος διεσκεδάννυτο*, der Unwiſſenheit Dunkel ward zerſtreut, möge man urtheilen! — Ad Magn. 8. A. *μυθεύματα παλαιά.* Iſt es glaublicher, daß dieſer conciſe und bezeichnende Ausdruck urſprünglich war, oder daß es der auflöſende und unſichere war in B: *γενεαλογίαι ἀπέραντοι καὶ ἰουδαϊκοὶ τῦφοι* —? Ibid. A: *ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀΐδιος οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών.* B: *ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος, οὐ ῥητὸς, ἀλλ' οὐσιώδης. οὐ γάρ ἐστι λαλιᾶς ἐνάρθρου φώνημα, ἀλλ' ἐνεργείας θεϊκῆς οὐσία γεννητή.* Der Ausdruck in A iſt tief, originell und im Tropus gehalten, der in B iſt breit, in philoſophiſchen Formeln, bloß logiſch ausgeprägt. Der letztere ſetzt offenbar ſchon die in den arianiſchen Streitigkeiten erſt entwickelte Terminologie voraus und iſt viel zu abſtract für den Ignatius. Uebrigens iſt dieſe Stelle vielfach beſprochen (ſ. die ſehr ausführliche Behandlung derſelben in Pearson, Vind. Ign. II. p. 36 sqq.). Da *σιγὴ* und *λόγος* ein im gemeinen Sprachgebrauche liegender Gegenſatz iſt, ſo hat man gar nicht nöthig, an die *Σιγὴ* des Valentinus zu denken. Ebenſo braucht Ignatius *σιωπὴ* Rom. 3, und der gleiche Gegenſatz iſt ad Eph. 15, 19. — Ad Magn. 15: *ἐπισκόπῳ Σμυρναίων* fehlt in B, wer weiß, durch welchen Zufall? Dagegen ad Eph. 21. ſteht auch in A bloß *Πολύκαρπον.*

Und in letzterer Stelle hat B bei *τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Συρίᾳ* den Zusatz *Ἀντιοχέων*, den B bei denselben Worten ad Trall. 13. nicht hat. Was folgt aber daraus etwa? — Ad Rom. 10. ist der Zusatz *τοῦτ' ἔστιν Αὐγούστου εἰκάδι τρίτῃ* gewiß ein späteres Glossem; dergleichen kommt aber auch ohne eigentliche Interpolation vor. — Ad Smyrn. 8. A. *ἀγάπην ποιεῖν*, in B für spätere Zeit in *δοχὴν ἐπιτελεῖν* umgewandelt, nachdem die Agapen bereits abgekommen. — Eph. 8. A. *βασανίζειν*; B. *βάσανον ἐπαγαγεῖν*. Welches von beidem verräth die glossirende Hand? — Ib. 9. *σπεῖραι τὰ ξιξάνια* in B ist doch wohl aus Matth. 13, 25. und ohne Zweifel leichter, als das prägnante *σπεῖραι εἰς ὑμᾶς* in A. Umschreibend ist in B. der Ausdruck: *οἷς οὐκ ἐδώκατε πάροδον* statt: *οὓς οὐκ εἰάσατε* in A. — In *συνέρχεσθαι* und *συναθροίζεσθαι* (Eph. 20) oder in *οὕτω διακεῖσθαι* und *οὕτως ἔχειν* (Trall. 3) wird sich schwerlich für sich das eine als echt neben dem andern unechten erkennen lassen. Ueberhaupt, wenn wir hier einzelne Stellen behandeln, müssen wir immer bedenken, daß die Vergleichung des Charakters der Schreibart nicht von denselben abhängen darf.

Indeß Herr Dr. M. findet überhaupt den Styl in A. „schwerfällig-gedrängt, abgerissen-dunkel und unverständlich." (Aehnliches sagte schon Dallaeus, de libris suppositis Dionys. Areop. et Ign. II, 25. p. 377. tristes et salebrosae, rudes et incultae sunt, oratio brevis et concisa, et horrida, torrentis instar, per confragosa montium inter abrupta et saxa et cautes et praecipitia vix enitentis, fertur. Magna sensuum ubique obscuritas; vel nullus, vel malignus verborum inter se nexus. Prisca Loxiae Apollinis oracula vel Sibyllarum folia legere te credas; und alle von ihm angeführten Beispiele zur Unterstützung dieser Behauptung hat Pearson gründlich beleuchtet, Vind. Ign. II. c. 14—16.)

Gesetzt, es wäre die Wahrheit der ersten beiden Doppel-Epitheta zugegeben, so folgte daraus nicht die Un-

echtheit einer Schrift, weil selbst die Eigenthümlichkeit des Verfassers dazu neigen konnte, so zu schreiben. Ebenso wenig folgte daraus, daß ein solcher Styl durch Auslassung von Stellen aus einer einfach und fließend geschriebenen Schrift entstanden sey. Aber die Gedrängtheit (nicht Schwerfälligkeit) und das Sententiöse (nicht Abgerissene) in dem Style des Ignatius zeigt sich bei genauerer Ueberlegung als Charakter des Verfassers, und wurde gewiß erhöht durch die eigenthümliche Gemüthsstimmung, in welcher jene Briefe geschrieben wurden. Man lese nur den Brief an die römische Gemeinde, um dieß inne zu werden, und vergleiche dann damit den im Charakter ganz übereinstimmenden Styl der übrigen Briefe. Das Unverständliche des Styls ist etwas Relatives; man muß aber erkennen, daß, wer mit Aufmerksamkeit und gehöriger Sprachkenntniß lieset, bei Ignatius nichts absolut Unverständliches antreffen kann a). — Wenn dagegen Hr. Dr. M. den

a) Auch Will. Whiston (Primitive christianity P. I. p. 10) äußert sich auf ähnliche Weise über den Styl der Br. des Ign., wie Hr. Dr. M.: Their stile and composition is hurth, confused and ill digested, so as to be most inintelligible; er nennt sie plainly unworthy of so great a man as Ignatius; er findet darin (p. 19) may later expressions, absurd reasonings, disorderly periods and perplexed way of writing, which is quite disagreable to his own stile, character and time, and to the stile, language and genius of the apostles and the other apostolical mens in those early ages. Und p. 34. I cannot but reflect on the weakness of human understanding and the insuperable power of prejudice in points of his manner. (Daß man nicht mit ihm die echten Briefe für unecht, und die interpolirten für echt halten wollte!) Aber wer unbefangen urtheilt, erkennt gerade in diesen Urtheilen die Macht des Vorurtheils. Auch zeigt sich dieß im Einzelnen. Er tadelt z. B. den Anfang des 6. Kapitels ad Smyrn. als unzusammenhängend (man lese und überzeuge sich!), die Stelle ib. c. 7. συνέφερε δὲ κ. τ. λ. als unverständlich, ebenso c. 13. τὰς παρθένους τὰς λεγομένας χήρας. Dergleichen Aeußerungen müssen den leidenschaftlich Urtheilenden schon verrathen.

Styl der kürzern Rec. „im Ganzen einfach natürlicher, verständlicher und auch bei größerer Wortfülle keineswegs breit und verflachend" findet, „wie αἱ διὰ λόγων ὁμιλίαι τε καὶ προτροπαὶ bei Euseb. 3, 36", so weiß ich nicht, ob man überhaupt von einem Style reden darf bei einem durchaus ungleichartigen Gewirr, theils aus den körnigten Sätzen des Ignatius, theils aus rhetorischen Floskeln und Erweiterungen, theils aus eingeflickten biblischen Citaten zusammengesetzt. Aber daß die Hand des Interpolators unfähig war, in gleich gedrungenem, kernhaftem und gedankenreichem Style die Zusätze zu dem echten Texte zu machen, verräth sich dem Leser zu offenbar, als daß man zweifeln möchte, der gute Geschmack, den wir Herrn D. M. zutrauen, bedürfe darüber weitere Nachweisung. Man lese nur und vergleiche z. B. den Brief an die Philadelphier in A und B. Und wie möchte aus den Worten des Eusebius gefolgert werden, daß ein inhaltreicher, gedrungener Styl nicht eine ὁμιλία διὰ λόγων seyn sollte? — Nach dem Urtheile des Hrn. D. M. „tritt da, wo beide Recensionen weniger abweichen, wie in den Briefen an die Römer und den Polykarp, entschieden der Charakter der längeren Ausgabe hervor." Dieß soll seyn Eph. 1, 2; Trall. 12; Smyrn. 1, 11. 12. Aber dieß sind gerade solche Stellen, die, wie am Eingang und am Ende, in einer weniger gehobenen Stimmung geschrieben sind, wo eine ruhige und sich erweiternde Sprache natürlich ist, dagegen in den Briefen an die Römer und den Polykarp gerade die sententiöse Sprache sehr bemerklich ist. Gerade diese sententiöse Sprache ist etwas so Eigenthümliches, daß sie durch ein bloßes Excerpiren nie entstehen kann.

Aber Herr D. M. behauptet auch (S. 354), daß in A die dogmatischen Ausdrücke, namentlich von der höhern Würde Christi, dem spätern kirchlich orthodoxen Sprachgebrauch angepaßt seyen, während in B dieselben

viel unbestimmter, in einer der apostolischen Zeit angemessenen Weise behandelt seyen (ebenso wie Will. Whiston). So werde in A das Prädicat θεὸς häufig auf Christum übertragen statt der gangbaren Prädicate: κύριος, σωτὴρ, υἱὸς θεοῦ. — Dagegen ist zuvörderst zu erinnern, daß auch in B Christus θεὸς genannt wird: ad Trall. 7. μιμητὴν γενόμενον κατὰ δύναμιν Χριστοῦ τοῦ θεοῦ. Ib. 10. ἀληθῶς ἐγεννήθη ὁ θεὸς λόγος ἐκ τῆς παρθένου — ἀνάστα, ὁ θεός. — ad Magn. 6. ὃς πρὸ αἰῶνος παρὰ τῷ πατρὶ γεννηθεὶς ἦν λόγος, θεὸς μονογενὴς υἱός. ad Philad. 4. εἷς μονογενὴς υἱὸς, θεὸς λόγος καὶ ἄνθρωπος. ibid. 6. ἐάν τις . . . ψιλὸν ἄνθρωπον εἶναι νομίζῃ τὸν κύριον, οὐχὶ θεὸν μονογενῆ καὶ σοφίαν καὶ λόγον θεοῦ . . . ὁ τοιοῦτος ὅφις ἐστίν . . . ὅτι θεὸς λόγος ἐν ἀνθρωπίνῳ σώματι κατῴκει. ad Smyrn. 1. τὸν θεὸν λόγον. ib. 5. μὴ ὁμολογῶν αὐτὸν σαρκοφόρον θεόν. ad Eph. 7. τὸν κύριον ἡμῶν θεὸν Ἰησοῦν τὸν Χριστόν. ib. 15. ὁ κύριος ἡμῶν καὶ θεὸς Ἰησοῦς ὁ Χριστός. — ib. ἵνα ὦμεν αὐτοῦ ναοὶ καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν θεός. — Eph. 19. θεοῦ ὡς ἀνθρώπου φαινομένου. — ad Rom. inscr. Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν. — ib. 6. πάθους Χριστοῦ τοῦ θεοῦ μου. — ad Polyc. 3. τὸν ἀπαθῆ ὡς θεόν.

In vielen dieser Stellen hat A nicht das Prädicat θεὸς von Christo. Wenn es also in B an sieben Stellen nicht erscheint, wo A es hat, so steht es doch in B achtzehn Mal. Was ist nun darauf für ein Schluß zu begründen?

Ferner die vollständige Trinitätsformel wird in B mehrere Mal angebracht, wo sie A nicht hat: ad Trall. 1. θελήματι θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ θεοῦ συνεργείᾳ πνεύματος. — ad Philad. 4. ἐπείπερ καὶ εἷς ἀγέννητος, ὁ θεὸς πατὴρ, καὶ εἷς μονογενὴς υἱὸς, θεὸς λόγος καὶ ἄνθρωπος, καὶ εἷς ὁ παράκλητος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας. — ib. αἱ παρθένοι,

μόνον τὸν Χριστὸν πρὸ ὀφθαλμῶν ἔχετε καὶ τὸν αὐτοῦ πατέρα ἐν ταῖς εὐχαῖς, φωτιζόμεναι ὑπὸ τοῦ πνεύματος. — ib. 5. εἷς γε ὁ θεὸς — εἷς ὁ μεσίτης — — εἷς δὲ ὁ παράκλητος. — ib. ἐάν τις πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα ὁμολογῇ. — ad Eph. 20. ἐν μιᾷ πίστει θεοῦ πατρὸς καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ . . . ἐφοδηγούμενος ὑπὸ τοῦ παρακλήτου. — ib. 21. ἐν θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ . . . ἐν πνεύματι ἁγίῳ. — Philad. 9. Anführung der Formel aus Matth. 28, 28.

Daß dagegen in A „sehr häufig" die vollständige Trinitätsformel sey, ist eine Behauptung, die auf zwei Stellen sich beschränkt (ad Magn. 13), welche nun gerade in B fehlen. Was ist daraus zu schließen? — (Daß in Magn. 13. die Worte κατὰ σάρκα in B fehlen, kann nicht in Betracht kommen, da sie in der Formel τῷ κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαβὶδ zweimal in B, wie in A, stehen: Eph. 20; Smyrn. 1.)

Endlich wird von dem heiligen Geiste als Person geredet in B: ad Eph. 9. τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα (λαλεῖ) οὐ τὰ ἴδια, ἀλλὰ τὰ τοῦ Χριστοῦ, καὶ οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλὰ ἀπὸ τοῦ κυρίου. — ib. c. 15. τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον διδασκέτω ὑμᾶς τὰ τοῦ Χριστοῦ φθέγγεσθαι. — ad Trall. 5. τοῦ τε πνεύματος τὴν ὑψηλότητα zugleich mit τοῦ κυρίου τὴν βασιλείαν καὶ ἐπὶ πᾶσι τὸ τοῦ παντοκράτορος θεοῦ ἀπαράθετον. — ib. c. 6. τὸ δὲ πνεῦμα οὐδὲ ὅτι ἔστιν ὁμολογοῦσιν. — ad Philad. 7. τὸ πνεῦμα — τὰ κρυπτὰ ἐλέγχει, wie in A. — Philad. 9. ἅγιος ὁ παράκλητος καὶ ἅγιος ὁ λόγος. — ib. 5. ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα ἀγαθὸν καὶ ἡγεμονικὸν, ἀληθές τε καὶ διδασκαλικόν. — ib. extr. ἐν ἁγίῳ πνεύματι, wie vorher ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ, also mit derselben persönlichen Beziehung. (Diese beiden letztern Stellen will Hr. D. M. als Beweis nehmen, daß in biblisch-apostolischer Weise — d. h. nach seiner Meinung ohne persönliche Beziehung — vom heil. Geiste geredet werde. Und doch ist in der er-

stern von einer persönlichen Wirkung des Geistes die Rede und in der zweiten zeigt die Zusammenstellung mit Christo, wie der Zusatz ἐν ἁγ. πν. gemeint sey. Eine gründliche biblische Theologie wird übrigens Stellen, wie Joh. 14, 16. 26; 16, 8. 13; 1 Kor. 2, 10; Röm. 8, 16. 26. u. a. nie anders, als unter der Voraussetzung einer Persönlichkeit des Geistes auffassen können.)

Nach dieser Auseinandersetzung wird nun nicht mehr behauptet werden können, daß in B eine geringere dogmatische Färbung, um so zu sagen, gefunden werde. Im Gegentheil aber wird jeder Leser sich leicht überzeugen, wie geflissentlich der Interpolator durch Zusätze dogmatische Bestimmungen, selbst erst die in spätern Zeiten festgestellten, einzuschwärzen sucht. Man lese nur ad Philad. 6; ad Magnes. 8. u. a. m.

Was in B zu Gunsten der arianischen Lehre gedeutet werden kann, ist in der That nicht einzusehen. Vielmehr ist sogar die Stelle in A ad Smyrn. 1. *υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ*, welche dem Arianismus günstig schien, in B ausgelassen. Denn die Arianer behaupteten, der Sohn sey θεὸς θελήματι καὶ βουλῇ πατρὸς, nicht *οὐσίᾳ*, wie die kirchliche Orthodoxie (s. Ittig de doctrina Ignatii, p. 104). Jene Stelle erscheint schon bei Theodoret (Dial. I) geändert, und vielleicht absichtlich: *υἱὸν θεοῦ κατὰ θεότητα καὶ δύναμιν*. — Die dogmatischen Stellen in A, sagt Hr. D. M. selbst, sind so in das Ganze verflochten, daß sie als wesentliche Theile des Ganzen erscheinen. Richtig! Und wie sollten sie denn erst durch Epitomiren in diesem Zusammenhange erscheinen können? Gerade ebenso erscheinen im Gegentheile die dogmatischen Expositionen in B als Zusätze und eingeschobene Fetzen. Die Vorstellung Whiston's, daß in A erst durch Umschmelzung ein dogmatischer Charakter gewonnen sey, ist schon von Clericus (s. oben) widerlegt. Die Stelle übrigens aus Cassiodor. Inst. 10. exclusis quibusdam offendiculis

kann eben so wohl, und gewiß mit mehr Grund, auf B bezogen werden. Die Anführung bei Athanas. de Synod. 47, die bei Theodoret und Gelasius sich wiederholt, also wohl aus Athanasius genommen ist, stimmt weder zu A, noch zu B und scheint nach dem Gedächtniß und ungenau gegeben zu seyn. Die sämmtlichen übrigen vorhandenen Citate bis ins sechste Jahrhundert aus Kirchenschriftstellern passen allein zu A, und nicht zu B, ohne Spur von Interpolation a). Zuerst bei Stephan Gobarus um 580 (wenn wir der Angabe von Photius, bibl. cod. 232. p. 191. B. Bekk. trauen können) findet sich eine Spur von Kenntniß der interpolirten Recension; denn dieser behauptete, Ignatius habe gegen Nikolaiten geschrieben, von welchen nur in der interpolirten Recension des Briefes an die Trallier (c. 10) und des Br. an die Philadelphier (c. 6) die Rede ist. Nächst diesem ist die erste Spur von Interpolation in dem Citate des Chron. Paschal. p. 416. Dind. Doch scheint die Interpolation erst mit dem achten Jahrhundert in dem Maße, wie sie jetzt in B sich findet, nach und nach in die Handschriften gekommen zu seyn, da Johannes Damascenus unter so vielen excerpirten Stellen bloß zwei (aus ep. ad Trall. 4) nach B, alle andern aber nach A anführt. So ist auch in den noch späteren Citaten bei Antonius in der Melissa die Uebereinstimmung mit A zu erkennen, und im dreizehnten Jahrhundert erscheint bei Robert, Bischof von Lincoln, das erste Citat aus der nach A hauptsächlich verfaßten anglicanischen Version (Pearson. p. 22). So läßt sich der spätere Ursprung der Interpolation nachweisen, während sich die Spur der unverfälschten Recension bis auf Eusebius zurück verfolgen läßt b).

---

a) S. die gesammelten Citate bei Pearson, Vind. Ign. I. p. 3—30.

b) Aus dem Verhältnisse der zwei alten lateinischen Uebersetzungen ist zu erkennen, daß sie nicht ganz mit A und nicht ganz mit B stimmen, also manche Varianten in den Handschriften vor

Nach dieſem allen können wir denn kein anderes Reſultat gewinnen, als daß in der med. Handſchrift die echte Grundlage des Textes der Briefe des Ignatius, einzelne Fehler des Abſchreibers vorbehalten, zu erkennen iſt, und nicht in der, mit erweislichen Zuſätzen und Veränderungen entſtellten, längeren Recenſion, die in der uns überlieferten Geſtalt nur für ein Product des ſiebenten oder achten Jahrhunderts zu halten iſt und wahrſcheinlich nur in der Abſicht verfaßt wurde, die dogmatiſchen und kirchlichen Vorſtellungen ſpäterer Zeit durch den Namen und das Anſehn des berühmten Märtyrers zu ſtützen, unbekümmert

---

ſich hatten (ſ. oben das Beiſpiel aus der Stelle ad Polyc. 1). So hat ad Eph. 1. die anglic. Verſ. Christi Dei, wo A Θεοῦ, B Χριστοῦ hat; ad Eph. 7. hat dieſelbe den Zuſatz Dominus Christus noster, wie bei Theodoret und Gelaſius, der aber in B, wie in A nicht iſt. Ad Trall. 7. hat dieſelbe Verſion den Zuſatz: qui vero extra altare est, non mundus est; wie B. — ad Rom. 3. Zuſatz: quando utique oditur a mundo, wie B, wo aber noch mehr zugeſetzt wird. Ib. 4. manumissus fiam Iesu [Christi], wie B. — ad Philad. 9. salvatoris domini, wo A κυρίου, B σωτῆρος hat. — ad Rom. 3. non suasionis opus est, wie B. — ad Polyc. 5. secundum Dominum, A κατὰ θεὸν, B κατὰ κύριον. — ad Eph. 21. et quos misistis, wie B (und zwar richtig, da in der medic. Handſchr. der Fehler καὶ ὃν ſt. καὶ ὧν iſt). — ad Trall. 6. in delectatione mala, wie Joh. Damaſc. ἐν ἡδονῇ κακῇ, ohne Zweifel die echte Lesart, wofür Cod. Med. ἐν ἡδονῇ κἀκεῖ. — ad Magn. 15. insepurabilem, wo B richtig ἀδιάκριτον, dagegen im Cod. Med. der Fehler διάκριτον. — ad Philad. 5. imperfectus, B ἀναπάρτιστος, Cod. Med. fehlerhaft ἀνάρπαστος. — ib. 8. inapproximabilia, Cod. Aug. et Bodlei. ἄθικτον ἀρχεῖον, wonach mit Voſſius zu ſchreiben ἄθικτα ſt. ἄθηκτα. — ad Smyrn. 4. ergo et ego secundum videri ligor, wie B und Theodoret, während die Worte im Cod. Med. fehlen. — ib. 10. erubuistis, wie B richtig ἐπησχύνθητε, Cod. Med. ἐπαισχύνθητε. Voſſius und die folgenden unrichtig ἐπαισχυνθῆτε. — Dagegen die versio vulgata ſtimmt öfters auch mit A überein, z. B. ad Rom. inscr.: quae et praesidet, B ἥτις προκάθηται ohne καί. — ib. c. 6. passionis Dei mei, wo B hat πάθους Χριστοῦ, u. a. m.

um alle kritiſchen Rückſichten. Der Hr. Dr. M. glaubt freilich, daß das, was in B ſpätern Urſprungs ſey, nicht mit ſo entſchiedener Abſichtlichkeit hervortrete. Aber wozu ſollten denn die Beziehungen auf ſpätere Häreſien, ſogar mit namentlicher Anführung der ſpätern Häretiker, und auf die Verhältniſſe der ſpäter ausgebildeten Hierarchie (ad Trall. 6; ad Philad. 4. 6; ad Smyrn. 9. u. a.) dienen, als zu der Abſicht, die ſpäteren Vorſtellungen der Zeit dem Ignatius in den Mund zu legen? Ebenſo abſichtlich werden die 9 Stufen der himmliſchen Hierarchie (ad Trall. 5) eingeſchoben, die genaue Angabe der Tageszeiten des Leidens Chriſti (ad Trall. 9), die Angabe über die Zeit des Lebens und des Lehramtes Chriſti (ib. c. 10) u. a. Dagegen ſind andere Zuſätze freilich ſo müßig, daß man recht ſieht, wie ſie bei einem in Muße Fortſchreibenden auf irgend ein Stichwort hervorwachſen. So z. B. bei dem jugendlichen Alter (νεωτερικὴ τάξις) des Biſchofs zu Magneſia fällt es dem Interpolator ein, alle durch Weisheit ausgezeichneten Jünglinge aufzuzählen, Daniel, Samuel, Jeremias, Salomo, Joſias, Timotheus (ad Magn. 3) a). Aehnliche Beiſpiele bieten die Stellen ad Smyrn. 6; ad Magn. 12; ad Philad. 3. u. ſ. w., aus denen man die eigentliche Manier (anders iſt es kaum zu nennen) dieſes Gloſſators kennen lernt. Nach dem Styl und der Manier zu urtheilen, ſind auch die fünf unechten griechiſchen Epiſteln, ad Mariam Cassobolitidem, ad Tarsenses, ad Philippenses, ad Antiochenses, ad Heronem, von gleicher Hand verfaßt, die zuerſt im ſiebenten Jahrhunderte (bei Anaſtaſius Preſbyter) erwähnt werden. Unter dieſen glaubte Will. Whiſton die an die Tarſier, an die Antiochier und Hero für echt annehmen zu können, wegen der Aehnlichkeit des Styls mit den interpolirten, wo er denn freilich auch in der Unkritik noch conſequent erſchien.

a) Ganz ähnlich iſt die Stelle in dem unechten griechiſchen Briefe der Maria Kaſſobolitis an den Ignatius.

Als „auffallend" hat Hr. Dr. M. noch aus A einige Stellen bezeichnet, die, wenn sie auch eigenthümliche Ausdrücke enthalten, doch ihren wahren und tiefen Sinn haben, und in denen nichts ist, weßhalb sie nicht dem Anfange des zweiten Jahrhunderts angemessen scheinen könnten. Bei den Stellen ad Eph. 15 u. 19 Anf. erkennt man aus Vergleichung der Stelle ad Rom. 3. den Gedanken des Verfassers, der von dem Gegensatze des Redens und des schweigenden Handelns durchdrungen ist, und daher von einer ἡσυχία θεοῦ, einer σιωπὴ redet, in welcher sich die göttliche Größe herrlich und selbst am herrlichsten offenbart. Der Ausdruck καινὸς ἄνθρωπος, von Christo gebraucht (Eph. 20), sollte doch nicht Schwierigkeit haben, ebenso wenig als τέλειος ἄνθρωπος (ad Smyrn. 4). Daß durch das Leiden Christi das Wasser in der Taufe als Gnadenmittel geheiligt sey (Eph. 18), erklärt Chrysostomus (Hom. 16. ad Hebr. T. IV. p. 518. Lavil.): τὸ γὰρ βάπτισμα αὐτοῦ πάθους ἐστὶ σύμβολον. Vergl. Paulus Röm. 6, 3.

In dem Verzeichnisse der Wörter aus Ignatius vom Hrn. Dr. M. sind die offenbar späteren Bildungen des Interpolators mit angeführt, wodurch es leider seine Brauchbarkeit sehr verliert. Die absichtliche Nachahmung neutestamentlicher Redensarten im Pseudo-Ignatius hätte schon gegen seinen Sprachvorrath argwöhnisch machen können. Der Ausdruck des echten Ignatius ist zwar auch im helleniſtischen Idiome gehalten und der Sprache des N. T. nahe verwandt, aber er hat etwas unverkennbar Eigenthümliches und gar nichts von der spätern philosophischen Färbung der griechischen Kirchensprache.

Wenn es nun feststeht und von der Kritik anerkannt werden muß, daß nur in der kürzern Recension die echte Grundlage der Briefe des Ignatius vorhanden ist, so würde es, um die Verhandlungen der Kritik über diesen Gegenstand abzuschließen, nur noch der Frage bedürfen,

ob auch in dieser kürzern Recension Interpolationen anzunehmen seyen.

Gegen diese Annahme sträubt sich aber der feste, lückenlose Zusammenhang in diesen Briefen durchaus, der nirgends durch eine bemerkbare Fuge ein eingeschobenes Stück, ja nur einen eingeschobenen Satz verräth. Wir nehmen zum Beispiele die Stellen, welche vom Hrn. Dr. Lobegott Lange (Beiträge ꝛc. Th. II. S. 142) als unecht bezeichnet werden: Ad Eph. 7. εἷς ἰατρὸς .... ἀπαθής. Gesetzt, dieser Satz fehlte, so würde man sich vergeblich nach einer genauern Bezeichnung der Irrlehrer, vor denen in diesem ganzen Zusammenhange gewarnt wird, umsehen. Hier aber werden sie als Doketen deutlich bezeichnet, indem, wie in andern Stellen (ad Magn. 11; ad Trall. 9; ad Smyrn. 1. 3. u. a.) auf die Wahrheit des Factums der Menschwerdung, des Leidens und der Auferstehung Christi besonderer Nachdruck gelegt wird und hervorgehoben, daß Christus als σαρκικὸς und πνευματικὸς zugleich zu erkennen sey. Daher ist auch die dogmatische Farbe dieser Stelle durchaus nicht verdächtig. Auf eine so originelle Weise ist der Uebergang von dem δυσθεράπευτοι zu dem εἷς ἰατρὸς gemacht, daß hierzu schwerlich das ingenium eines Glossators fähig war. Auch hat der Gedanke, daß nur Christus jene Irrenden zu heilen vermöge, seine Parallele in der Stelle ad Smyrn. 4. τούτου δὲ ἔχει ἐξουσίαν Ἰησοῦς Χριστὸς κ. τ. λ. — Ibid. c. 18. ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν .... ἁγίου. Fehlte diese Stelle, so wäre nicht nur der Zusammenhang mit dem gleich Folgenden: ὃς ἐγεννήθη κ. τ. λ., zerrissen, sondern es wäre auch die so originelle Stelle im nächsten Kapitel von der Erscheinung der Herrlichkeit Gottes in Christo ohne Uebergang und nicht gehörig motivirt. — Ad Magn. 6. ὃς πρὸ αἰώνων ἐν πατρὶ ἦν καὶ ἐν τέλει ἐφάνη. Ueberall, wo Ignatius zum Festhalten an der Einheit der Kirche ermahnt, was er ganz offen als den Zweck seines Schreibens erklärt (ad Philad. 8. ὡς

ἄνθρωπος εἰς ἕνωσιν κατηρτισμένος), geht er auf die durch die Sendung Christi von Gott selbst gegründete Einheit zurück (s. ad Magn. 7. extr.). So stellt er denn auch hier die Diakonen dar als Träger des Dienstes Christi, der vor den Zeiten bei dem Vater war und in der Fülle der Zeiten sichtbar erschien. Dieß kann in dem Zusammenhange nichts Auffallendes haben. Der gleiche Fall ist es bei der Stelle ad Magn. 8. extr., wo auch die Propheten des A. T. als Verkündiger des Einen Gottes, der sich selbst in Christo offenbarte, dargestellt werden. — Ad Rom. 3. extr. Hier geht der Verf. von dem Gedanken, daß er durch seinen Märtyrertod als getreuer Jünger Christi sich erweisen könne, über zu dem allgemeineren, daß alles Sichtbare vergänglich sey, und auch Christus in seiner göttlichen Herrlichkeit erst nach seiner Verklärung bei dem Vater erkannt werde. Was stört hier den Zusammenhang? — Ibid. 6. ἐπιτρέψατέ μοι μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου. Dieß schließt sich genau an das Vorige an, namentlich an den Satz: ἄνθρωπος θεοῦ ἔσομαι, worin auch der Grund liegt, weßhalb er Christus ὁ θεός μου nennt (Joh. 20, 28). — Ad Smyrn. 1. δοξάζω Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν θεόν. Gerade die Lobpreisung Christi mußte sich auf das Göttliche, nicht nur das Menschliche in ihm beziehen. — Ad Polyc. 3. extr., wo aus dem Gegensatze τοὺς καιροὺς καταμάνθανε sich ganz von selbst der Gegensatz im Gedanken entwickeln mußte: τὸν ὑπέρκαιρον προσδόκα, τὸν ἄχρονον κ. τ. λ., und wo diese reiche Anhäufung von Prädicaten, nach den vorhergehenden gedrängtern Ermahnungen, einen passenden Schlußsatz bildet. In allen diesen Stellen ist durchaus nichts Fremdes, Unpassendes, Unzusammenhängendes zu bemerken. Auch in allen übrigen Stellen, wo von dem Dogma der Gottheit Christi geredet wird, sind diese so fest in dem Zusammenhange begründet, daß es als Pseudokritik erscheinen muß, ihre Ausstoßung zu versuchen. Und doch behauptet Hr. Dr.

Lange, daß „Sprache (er meint wohl nur die Dogmatik) und Zusammenhang lehre, daß diese Stellen nicht von dem ersten Verfasser herrühren können." Soviel wird also behauptet, bloß dem dogmatischen Vorurtheile zu Liebe, um die Lehre der Unitarier als die des Urchristenthums darzustellen! Was hälfe es aber, wenn auch einige oder mehrere solcher Stellen wegzustreichen wären? So lange z. B. nur Eine Stelle der Art bleibt, wie die ist: ad Eph. 15. ἵνα ὦμεν αὐτοῦ ναοὶ καὶ αὐτὸς ᾖ ἐν ἡμῖν θεὸς ἡμῶν — welche ohne Verwerfung des ganzen Kapitels nicht wegzubringen ist, so lange wird Ignatius für die Lehre von der Gottheit Christi zeugen. Hr. Dr. Lange müßte also überhaupt die Echtheit dieser Briefe leugnen und sie, wie jene Stellen, für Werke eines frommen Betrugs erklären; er müßte ihre Abfassung in das vierte oder fünfte Jahrhundert setzen, weil sie, im zweiten Jahrhundert geschrieben, es sey von welchem Verfasser auch, immer noch für das frühe Daseyn der Lehre von der Gottheit Christi Zeugniß ablegen, wenn nicht selbst sein aufrichtig eingestandenes Wahrheitsgefühl sich dagegen sträubte (S. 142). Aber selbst der ganze Zusammenhang der dogmatischen Vorstellungen des Ignatius zeigt, daß es nicht auf Eine oder einige Stellen ankommt, sondern daß die Lehre von der Gottheit Christi nothwendig eine Stelle in seinem Systeme finden mußte. Denn es läßt sich leicht nachweisen, daß in diesen Briefen die Grundzüge eines zusammenhängenden dogmatischen Lehrtypus vorliegen. Um den Rathschluß, nach welchem die Gläubigen vor der Weltzeit (πρὸ αἰώνων, ad Eph. inscr.) erwählt waren, zu erfüllen, offenbarte sich Gott menschlicher Weise zur Erneuerung des ewigen Lebens (θεὸς ἀνθρωπίνως φανερούμενος εἰς καινότητα ἀϊδίου ζωῆς, ad Eph. 19) und Gott verheißt in Christo Einigung, das ist: sich selbst (ἕνωσιν ἐπαγγέλλεται, ὅς ἐστιν αὐτός, ad Trall. 9). Das Evangelium also, die Lehre der Unvergänglichkeit (διδαχὴ

ἀφθαρσίας, ad Magn. 6; ἀπάρτισμα ἀφθαρσίας, ad Philad. 9) verkündigt die Menschwerdung, den Tod und die Auferstehung Christi (ad Philad. 9; ad Smyrn. 7). Denn Er, der einige Sohn Gottes (ὁ μόνος υἱὸς, ad Rom. inscr.) war vor der Weltzeit (πρὸ αἰώνων, ad Magn. 6) bei dem Vater; er ist von Einem Vater ausgegangen, und Eins mit ihm, und zurückgekehrt in ihn (ad Magn. 7). Er ist im Fleische (σαρκικὸς) auch nach der Auferstehung, obgleich geistlicher Weise geeinigt mit dem Vater (ad Smyrn. 3). Der Glaube ist nun die Einigung (ἕνωσις) mit Gott durch seinen Sohn, die Einigung mit seinem Fleische und Geiste (ad Magn. 1). Alle Gläubigen sind Gottesträger (θεοφόροι) und Christusträger. Christus wohnet in uns, Alle sollen zusammenkommen in Einem Glauben in Einem Christus (ad Eph. 15; ad Magn. 12; ad Rom. 6). Christen haben einen unzertrennlichen Geist, welcher ist Jesus Christus (ad Magn. 15), sie sollen sich sammeln, wie zu Einem Tempel, zu Einem Altare, wie zu Einem Christo (ad Magn. 7). Hieran schließt sich nun die Lehre von der Einheit der Kirche. Denn die Einheit der Gemeinde unter Einem Bischofe ist dem Ignatius ein Bild der Verbindung der Kirche selbst mit Christo und Christi mit dem Vater (ad Eph. 5). Darin besteht die ἕνωσις σαρκικὴ καὶ πνευματικὴ (ad Magn. 13); und darauf beruht die so oft, an jede Gemeinde besonders, wiederholte Ermahnung zur Unterordnung unter den Bischof, das Presbyterium und die Diakonen, und die dringende Warnung vor der Trennung von der Kirche und der Auflösung der Einheit. Darin ist, wenn man ähnliche Ermahnungen bei Clemens Romanus (ad Cor. 1. c. 37. 38. 46), Irenäus (Haer. 3, 40; 5, 20 u. a.) und Clemens Alex. (Strom. VII. p. 325. Sylb.) vergleicht, nichts zu sehen, das nicht dem Fortschritte in der Entwickelung der Lehre von der Kirche im zweiten Jahrhunderte gemäß scheinen dürfte.

Man wird leicht erkennen, wie jener ganze Lehrtypus ohne festen Zusammenhang seyn würde, wenn Ignatius

nach ebionitischer Vorstellungsart die höhere Würde Christi verleugnet oder nur unberührt gelassen hätte. Es ist also unmöglich anzunehmen, daß zwar das, was Ignatius von der menschlichen Erscheinung Christi sagt, ihm angehöre, aber die Stellen von der höhern Natur Christi ihm angedichtet seyen. Denn sie gehören in den unauflösbaren, festverbundenen Kreis seiner Vorstellungen. So wie nun damit von dieser Seite jeder Verdacht einer Interpolation in dogmatischem Sinne abgewiesen ist, ebenso muß man sich auch überzeugen, daß von der andern Seite kein Verdacht einer Interpolation in hierarchischem Sinne Raum finden kann. Wir sind zu sehr geneigt, den ältesten Kirchenlehrern unsern Begriff der Kirche, der sich nach Entwickelung und Bekämpfung des πρῶτον ψεῦδος des hierarchischen Systems geistiger gebildet hat, unterzuschieben, und vergessen zu leicht, daß sich der Begriff der Kirche nur auf historischem Wege entwickelt hat und nicht anders sich entwickeln konnte. Wollen wir nun nicht jenem Zeitalter eine spätere Ansicht unterschieben oder es nach einem für dasselbe nicht passenden Maßstabe beurtheilen, so wird es uns einleuchten, daß jene Väter die Ordnung der Kirche natürlich als Ein Ganzes, ohne Aeußeres und Inneres, sichtbare und unsichtbare Kirche zu unterscheiden, betrachteten. Allerdings muß ja auch das Aeußere in der Kirche im Zusammenhange mit dem Innern, die sichtbare Kirche als hangend an der innern Gemeinschaft des Geistes erscheinen, wenn nicht der Begriff der Kirche ganz verschwinden soll. Die apostolischen Väter waren um so mehr zu solcher Auffassung der kirchlichen Einheit veranlaßt, je mehr bei dem Gegensatze gegen Heidenthum und Judenthum an der geschlossenen Ordnung der äußern Gemeinschaft gelegen war, und je mehr es derselben gegen die sich absondernden und die Gemeinschaft zertrennenden Häretiker bedurfte. Dabei ist nicht zu leugnen, daß aus übermäßiger Ausdehnung des Gewichts, das auf die Einheit

der äußern Kirche gelegt wurde, die spätern Ansprüche der Hierarchie entstanden, nachdem bei dem allmählichen Zurücktreten der lebendigen geistigen Gemeinschaft der äußern Form derselbe Werth zugeschrieben und auf sie ebendieselben Prädicate übertragen wurden, welche ihr nur in Verbindung mit der lebendigen Gemeinschaft zukommen.

Doch dieß weiter auszuführen, möchte es hier an Raum fehlen. Genug, um den Punkt zu sehen, bis zu welchem die Kritik das so lange hin- und hergeschobene Problem der sieben Ignatiusbriefe zu bringen versuchen muß, um es zu lösen!

Nachtrag.

Seit der vorstehende Aufsatz niedergeschrieben war, ist in den Anfängen der christlichen Kirche und ihrer Verfassung (1r Bd. Wittemberg 1837) vom Hrn. Prof. Rich. Rothe, jetzt zu Heidelberg, in einem Buche, dessen durch tiefgehende Untersuchungen begründeter Inhalt auf eine bisher verkannte und doch gewiß allein haltbare Vorstellung von der ersten Bildung der christlichen Kirchenverfassung führt, eine so durchaus befriedigende Rechtfertigung der Echtheit der ignatischen Briefe erschienen, daß es mir willkommen seyn muß, auf die Uebereinstimmung meiner Ueberzeugung mit dem Resultat einer so besonnenen Forschung hinweisen zu dürfen.

Hr. Prof. Rothe hat zuerst „den Gehalt dieser Briefe auf eine lebendige Weise in den geschichtlichen Zusammenhang hinein construirt, in welchem er vollständig aufgeht" (S. 738). Er hat dieß gethan, indem er den Beweis geführt hat, daß die Gründung der Kirche, d. h. eines geregelten, eigentlich kirchlichen Vereins nicht früher, als mit dem Ende der früheren oder eigentlich so zu nennenden apostolischen Zeit (bis z. J. 70) eintrat, daß die Anstalten zur Gründung derselben von den Aposteln selbst getroffen

wurden, und daß diese Anstalten in der Institution des Episkopats im eigentlichen Sinne bestanden (S. 316—413). Daß man es nun in der zunächst auf die apostolische folgenden Zeit als eine Bestimmung des Episkopats betrachtete, ein Organ der kirchlichen Einheit zu seyn, kommt zur hellsten Evidenz durch die Briefe des Ignatius, indem die drei durch alle (außer dem an die Römer) sich hinziehenden Grundgedanken: 1) Warnung vor der Verführung der Häretiker, 2) Ermahnung zur Bewahrung der kirchlichen Einheit, 3) Anschließung an den Bischof, die Presbyterer und Diakonen, sich in diesen Briefen so verknüpfen, daß das Erste als durch das Zweite und das Zweite als durch das Dritte bedingt und folglich der Episkopat als das alleinige Mittel zur Erhaltung der Eintracht und Einheit unter den Christen und hierdurch auch zur Erhaltung der unverfälschten apostolischen Lehre erscheint (S. 447). Nun aber macht Ignatius, wie die Gemeinschaft des Einzelnen mit der Kirche von der Gemeinschaft mit dem Bischofe, so auch die Gemeinschaft der einzelnen Christengemeinden mit der allgemeinen (katholischen) Kirche vom Episkopat abhängig, als dem alle einzelnen Gemeinden zu einer katholischen Kirche verknüpfenden Organ, und es finden sich bei ihm die aus dieser Ansicht fließenden Consequenzen, daß ihm nämlich die durch die Verbindung mit der Kirche bedingte Gemeinschaft mit Christo wiederum bedingt ist durch die Gemeinschaft mit dem Bischofe, daß die Verwaltung der Sacramente nur durch den Bischof Gültigkeit habe, und daß die Tradition der echten christlichen Lehre von den Bischöfen bewahrt werde (S. 467—470). Ja, er spricht auch klar den Satz aus, daß der Episkopat als eine Repräsentation und als das Organ der kirchlichen Einheit zu betrachten sey (S. 471—478), und hiezu stimmt auch der ihn beseelende, überall bezeugte, feurige Wunsch, das innige Zusammentreten aller einzelnen Gemeinden zu

befördern (S. 479). Eine gleiche Betrachtungsweise des Episkopats findet sich bei Clemens von Rom, Polykarp, Dionysius von Korinth, Irenäus und in den Clementien. Daß nun aber der Begriff des Episkopats bei Ignatius kein anderer etwa, als der ursprüngliche sey, wird daraus erweislich, daß bei ihm der Episkopat als Fortsetzung des Apostolats erscheint, wie bei Clem. Rom. und Irenäus, und damit stimmt der Schluß zusammen, den wir aus der Natur eines von den Aposteln für die Einigung der Gemeinden zu einem kirchlichen Ganzen zu gründenden Amtes ziehen. Dieß mußte in Bezug auf die Organisation und Leitung der äußern christlichen Gemeinschaft eine höchste und entscheidende Auctorität haben (Schlüsselgewalt in weiterm Sinne), also eine souveräne Auctorität in Beziehung sowohl auf die Leitung der einzelnen Localgemeinden als solcher, als auch der Gesammtheit derselben und ihrer gemeinschaftlichen Angelegenheiten, und zwar eine solche Auctorität, die von einer Mehrheit von Individuen solidarisch verwaltet werden sollte, welche natürlich nur von ebenso vielen Individuen, als es besondere Particulärgemeinden gab, verwaltet werden konnte, die zugleich jeder für seine Person an der Spitze der Einzelgemeinden standen, so daß durch die Einheit des Episkopats unmittelbar zugleich die kirchliche Einheit selbst und ein Zustand wirklicher kirchlicher Einigung zu Stande gebracht war (S. 519—522).

Was ich nun oben für den Beweis der Echtheit der ignatischen Briefe für meinen Zweck nur anzudeuten hatte, die Stärke der für sie sprechenden innern Gründe, hat Hr. Prof. Rothe in einer besondern Beilage mit Klarheit und überzeugender Kraft ausgeführt. Da für die Echtheit dieser Briefe nicht nur der Eindruck einer eigenthümlichen Zeit spricht, die nicht mehr die apostolische und doch auch nicht die der Mitte des zweiten Jahrhunderts

iſt a), ſondern auch der Eindruck einer entſchieden eigenthümlichen Perſönlichkeit, die ſich ſo durchgehends in ihnen

---

a) Was die Kenntniß des Ignatius vom Kanon des N. T. betrifft, ſo läßt ſich zwar, zumal bei dem geringen Umfange der 7 Briefe, nicht ſtreng erweiſen, daß ihm nicht mehrere Bücher bekannt waren, als diejenigen, auf welche Anſpielungen bei ihm vorkommen, doch würde der entgegengeſetzte Fall, wenn ihm alle Bücher des N. T. bekannt wären, bedenklich machen. Folgendes iſt das Verzeichniß der Stellen des N. T., auf welche erweislich Anſpielungen bei ihm vorhanden ſind.

Matth. 3, 25	— Smyrn. 1.
8, 17	— Polyc. 1.
10, 16	— ib. 2.
12, 33	— Eph. 14.
15, 13	— Philad. 3; Trall. 11.
16, 26	— Rom. 6.
18, 19. 20	— Eph. 5.
19, 12	— Smyrn. 6.
Joh. 3, 8 (8, 14)	— Philad. 7.
1 Kor. 1, 10	— Eph. 2.
1, 18. 19. 20	— ib. 18.
5, 7. 8	— Magn. 10.
6, 9	— Eph. 16.
15, 8	— Rom. 9.
2 Kor. 4, 18	— ib. 3.
Eph. 5, 2	— Eph. 1.
5, 25	— Polyc. 5.
Philipp. 2, 10	— Trall. 9.
1 Joh. 4, 2. 3	— Smyrn. 5.
Hebr. 8, 6. 7	— Philad. 9.
9, 12. 24	— „ „

Wenn bezweifelt worden iſt, ob die Anſpielungen auf Matthäus und Johannes Evangelium ſicher ſeyen, ſo will ich wegen des erſtern nur bemerken, daß die Stelle ad Polyc. 1: *πάντων τὰς νόσους βάσταζε*, für ſich allein ſchon entſcheiden muß, indem dieſer ſo auffallende Tropus ſich nur aus Matth. 8, 17. erklären läßt, wo die Stelle Jeſ. 53, 4. ſo überſetzt wird: *αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβε καὶ τὰς νόσους ἐβάστασε*, während die LXX. haben: *τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται*. Wegen des Ev. Joh. aber kann die Stelle ad Philad. 7: *οἶδε γὰρ [τὸ πνεῦμα], πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει*, nicht

bezeugt, daß dadurch der Verdacht der Interpolation durchaus abgewiesen wird (S. 723), so kann der Grund der Skepsis (neben dem Mißgeschicke, daß zuerst die interpolirte Recension bekannt ward) nur in der scheinbaren Unmöglichkeit, die hochgespannten Vorstellungen vom Episkopat in die Geschichte einzuordnen, besonders bei dem polemischen Interesse, gelegen haben. Wenn es nun auch einleuchtend zu machen ist, daß in späterer Zeit bei schon befestigter bischöflicher Auctorität diese Ermahnungen durchaus nicht anwendbar, ja lächerlich gewesen wären, und daß die hier herrschende Vorstellung vom Episkopat eine ganz eigenthümliche ist, indem keine Spur von einer Unterordnung der Bischöfe unter einander und von bestimmt organisirten Formen der Communication der Gemeinden sich zeigt, dem Bischof überall der Rath der Presbyteren zur Seite steht und sogar ein allgemein christliches Priesterthum vorausgesetzt wird a), so ist doch damit das

---

als ein zufälliges Zusammentreffen mit Joh. 3, 8. und 8, 14. (wie Olshausen, Echtheit der Evangelien S. 264., glaubt) betrachtet werden, weil das Zusammenstimmen zweier, bei Johannes zweimal ebenso verbundener, Redensarten nicht wohl zufällig seyn kann. (Es darf nicht auffallen, wenn Ignatius vom Selbstbewußtseyn des πνεῦμα positiv aussagt, was Johannes negativ vom fleischlichen Menschen. Die Worte in Christi Munde (Joh. 8, 14) zeigen auch deutlich, daß der Ausdruck überhaupt die übernatürliche Abkunft bezeichnet, gerade wie bei Ignatius.) Uebrigens gehört das Einflechten von Stellen des N. T. ohne wörtliches Citiren so augenscheinlich zu den Eigenheiten des Ignatius, daß man deßhalb um so mehr diesen Spuren trauen darf. Aus diesem Grunde wird auch, denke ich, die Vermuthung immer die wahrscheinlichste bleiben, daß die Stelle ad Smyrn. 3. eine freie Citation von Luk. 24, 39—43, verbunden mit Apostelg. 10, 41, ist, und nachher erst in die apokryphischen Schriften, das κήρυγμα Πέτρου, worin sie Origenes, und das εὐαγγ. κατ' Ἑβραίους, worin sie Hieronymus fand, aufgenommen wurde.

a) Die Stelle ad Philad. 9: καλοὶ καὶ οἱ ἱερεῖς, will Hr. Prof. Rothe (S. 731) auf das allgemeine Priesterthum aller Christen beziehen,

Hauptbedenken der Kritik erst zur Hälfte gehoben, und die eigentliche Lösung der Skepsis liegt in der Nachweisung der Entstehung des Episkopats nicht — wie nach herge-

---

zu welchem Gedanken in den nächstvorhergehenden Worten: ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν, der Uebergang gemacht werde. Aber obgleich öfter bei Ignatius auf die Fürbitte der Gemeinde ein so hoher Werth gelegt wird, so scheint doch der Zusammenhang zwischen dieser Idee und dem Priesterthume durch nichts begründet, weil die Fürbitte allein das Wesen des Priesterthums noch nicht ausmacht. Man dürfte also nur an die Priester des A. T. denken, über welche Christus als der ewige Hohepriester hervorragt. Der Gedanke knüpft sich an den Hauptbegriff des vorhergehenden Satzes, Ἰησοῦς Χριστὸς, an, und man darf dabei wohl eine Beziehung auf den Br. an die Hebr. (vergl. 4, 14; 7, 26; 9, 11. 12) annehmen. Uebrigens ist der Gedanke eines allgemeinen Priesterthums der Christen bei Ignatius klar in der Stelle ad Eph. 12: *Παύλου συμμύσται*, ausgedrückt und besonders ad Eph. 9: ἐστὲ οὖν καὶ σύνοδοι πάντες, θεοφόροι καὶ ναοφόροι, χριστοφόροι, ἁγιοφόροι. — Bei dieser Stelle sey erlaubt, zu erinnern (in Bezug auf S. 719. Anm. 10), daß der Name Θεοφόρος, den freilich jetzt die Ueberschriften aller Briefe als Zusatz zu dem Namen Ἰγνάτιος haben, von keinem der ältern Kirchenschriftsteller, die des Ignatius gedenken, erwähnt wird, sondern erst seit dem sechsten Jahrhunderte vorkommt, zuerst bei Leont. Byzantin. de sectis act. 3. (denn die Citate aus Ephraem und Jobius Monachus bei Photius Cod. 227 und 222 Bekk. p. 258 a und p. 195 b. ebenfalls aus dem sechsten Jahrhunderte, sind nicht sicher, da Photius sie nach dem ihm geläufigen Ausdrucke modificirt haben kann, und die Acta martyrii Ign. sind, wie sich aus dem ganzen Ton und der Sprache ergibt, gewiß nicht älter). Es entsteht daher ein gerechter Zweifel an der Ursprünglichkeit dieses Namens. Einen ehrenden Beinamen dieser Art, der von Ignatius selbst, in jener Stelle Eph. 6, wie von den ältern Kirchenlehrern überhaupt (s. Suicer. s. v.) allen Christen gegeben wird, hätte sich wohl der Märtyrer am wenigsten selbst zugeeignet. Der Grund dieser auszeichnenden Benennung mag aus der spätern Sitte, die Märtyrer mit einem Beinamen, wie ὁ θεῖος, ὁ θεοπέσιος, ὁ μακάριος, zu erwähnen, abzuleiten seyn. So wäre denn das ὁ καὶ Θεοφόρος in den Ueberschriften der Briefe als unechter Zusatz zu bezeichnen.

brachter Vorstellung — durch eine allmähliche Erhebung Eines der Presbyteren, sondern durch apostolische Institution. Ist nun aber, wie es Hr. Prof. Rothe zuerst, nach Kist, vollständig geleistet hat, nachgewiesen, wie sich aus den in diesen Briefen enthaltenen Elementen die Genesis des Episkopats auf eine befriedigende Weise construiren läßt, so fällt auch damit das eigentliche Hinderniß der Anerkennung ihrer Authentie hinweg (S. 738).

Die Bündigkeit des Beweises läßt hier nichts vermissen, und die Klarheit und Sicherheit in dem Gedankengange des geistreichen Verf. muß jeden Leser zu der Ueberzeugung erheben, daß seine Darstellung das Richtige getroffen hat.

Ebenso scharf und jeden Zweifel ausschließend ist der Beweis (S. 740 ff.) für die Unechtheit des Textes der längern Recension (B) der Briefe. Es wird nämlich 1) zugegeben, daß diese schon unter Constantin, zu welcher Zeit das Chronicon Paschale geschrieben sey [a]), vorhanden war; aber da Athanasius, Eusebius, Hierony-

---

a) Nach einer bloßen Vermuthung von Luc. Holstenius behauptete Du Cange (Chr. Pasch. II. p. 16.), daß der erste Theil dieser Chronik bis 354 von dem ursprünglichen Verfasser herrühre, der übrige bis 628 späterer Zusatz sey. Aber auch in dem frühern Theile kommen schon eingeschobene Stellen späterer Abfassung, Auszüge aus Epiphanius, Gregor von Nazianz, Cyrillus, Basilius u. A. und Beziehungen auf Chrysostomus (S. 437.), auf Eutyches, auf Apollinaris (S. 447.), auf das Fest der Verkündigung Mariä ꝛc. vor. Es gilt also offenbar nicht der Schluß von einem darunter vorkommenden Citat aus der längern Recension des Ignatius auf eine frühere Entstehung derselben. Da unter so vielen Stellen bei Johannes Damascenus nur zwei aus Trall. 4. (Parall. ε′ 28; π′ 13) Spuren einer leichten Interpolation enthalten, so läßt sich nur glauben, daß erst nach dem achten Jahrhunderte die maßlose Interpolation entstand, nachdem sie zuvor in einigen Stellen in geringerem Maße versucht worden war. Auch die Stelle in dem Chron. Paschale wird dann wohl erst später in dieses eingeschaltet worden seyn.

mus, Theodoret (und noch Joh. Damascenus) die kürzere Rec. (A) citiren, so folgt daraus nichts gegen diese. Ferner wird 2) in Hinsicht auf die angeblich in A enthaltene spätere nicänische Vorstellungsart von der Gottheit Christi gezeigt, daß in A die Gottheit Christi nicht stärker betont sey, als in B, daß die Vorstellungsart in A eine noch dogmatisch unentwickelte sey, und daß B immer dogmatisch unverfängliche Ausdrücke, dagegen A die von unmittelbaren Eindrücken ausgehenden habe, welche auch in den bewegteren Stellen in A mehr hervortreten. Endlich 3) in Hinsicht auf die vom Hrn. Prof. Meier bemerkte sprachliche und stylistische Beschaffenheit des Textes in A wird zuvörderst mit richtiger Einsicht in das diplomatische Verhältniß des Textes zugegeben, daß in einzelnen Stellen in B die richtige Lesart sich erhalten habe, aber es wird auch Corruption des Textes in B nachgewiesen; sodann wird in B nicht nur die Breite der Darstellung, die sich in müßigen Epitheten, in eingeschobenen, selbst schlecht passenden Bibelstellen, in biblischen Phrasen und dogmatisch-polemischen Stellen verräth, sondern auch das sichtbare Streben nach größerer Deutlichkeit und Leichtigkeit bemerklich gemacht, indem oft sogar der Zusammenhang gestört und statt des Schwereren und Härteren ein fließender Ausdruck gesetzt wird. Noch wird bewiesen, daß B auch in andern dogmatisch bedenklich scheinenden Punkten unverfängliche Ausdrücke einschwärzt und die hierarchischen Vorstellungen von A so beseitigt, wie sie nach dem verschiedenen Zeitalter erscheinen mußten. Auch auf den in B vollständig bekannten Kanon, auf die selbst anachronistische Polemik gegen Häretiker, auf die Stellen über das Fasten, auf die hierarchischen Vorstellungen späterer Zeit, auf die Verwandtschaft mit den apostolischen Constitutionen wird aufmerksam gemacht.

So hat Hr. Prof. Rothe das, was ich durch Beurthei-

lung und Vergleichung der einzelnen vom Hrn. Prof. Meier angezogenen Stellen zu zeigen versuche, bereits aus der Charakteristik der interpolirten Recension im Ganzen und aus der Vergleichung mit der echten so genügend und so schlagend dargethan, daß ich um so sicherer auf die aus den einzelnen Stellen hervorgehenden Resultate hinweisen darf. In Bezug auf die Erklärung einzelner schwieriger Stellen erlaube ich mir noch einige Bemerkungen beizufügen.

Die vielbesprochene Stelle ad Philad. 8. hat Hr. Prof. Rothe S. 339 Anm. behandelt und gewiß den Zusammenhang im Ganzen richtig ausgelegt. Zwar hat die med. Handschrift ἐν τοῖς ἀρχαίοις, Anglic.: in veteribus, Vulg.: in antiquis. Wollte man aber diese Lesart behalten und etwa mit H. A. Niemeyer (in der Oppositionsschrift von Schröter, II. 2. 1829) ein Wortspiel zwischen οἱ ἀρχαῖοι und τὰ ἀρχεῖα annehmen, so würde dieß theils ein sehr frostiges seyn, theils nicht einmal der Zusammenhang klar werden. Deßwegen zog Hr. Prof. Rothe mit Recht die in B erhaltene Lesart ἐν τοῖς ἀρχείοις vor a). Die streitsüchtigen, nicht Christum zu lernen begierigen (κατ' ἐριθείαν, οὐ κατὰ χριστομαθίαν) Gegner des Ignatius verlangten einen Beweis für das Evangelium, d. i. für die Verkündigung der Thatsache der Erscheinung Christi, aus beglaubigten Urkunden. Wenn er nun antwortete: es stehe so geschrieben, nämlich eben in jenen Urkunden, so entgegneten sie: ὅτι πρόκειται. Dieß ist Hr. Prof. Rothe geneigt zu erklären: „Das liegt freilich am Tage, aber damit ist die Sache nicht abgethan, nicht nur überhaupt schriftliche, sondern öffentlich beglaubigte Nachrichten von Christo verlangen wir." Allein gegen diesen Zusammenhang der Stelle drängen sich manche Zweifel auf. Denn

a) Daß ἀρχεῖα (was Credner, Beiträge I, S. 16, bezweifelt) Urkunde heißt, erweiset Dionys. Halic. Arch. 2, 26: μέχρι τῆς εἰς τὰ ἀρχεῖα ἐγγραφῆς, und Ioseph. c. Apion. I. p. 1045. ἐν τοῖς ἀρχείοις τῶν Φοινίκων.

geſetzt, es laſſe ſich προκεῖσθαι ſo nehmen (welches Wort doch eigentlich = προτεθεῖσθαι iſt), ſo iſt doch ein Gegenſatz gegen die Antwort des Ignatius hineingetragen, der offenbar nicht im Zuſammenhange liegt. Denn worin ſollte Ignatius geſagt haben ὅτι γέγραπται, als eben in den ἀρχείοις, von denen die Frage war? Sodann läßt ſich nicht denken, daß Ignatius ſo abgebrochen hätte, indem er bloß auf das letzte Fundament ſeiner Ueberzeugung, die Thatſachen des Todes und der Auferſtehung Chriſti, zurückgegangen wäre, da doch immer eine andere Antwort vorhanden lag. Der Ausdruck, welchen Ignatius nachher von einer unverfälſchten Urkunde (τὰ ἄθικτα ἀρχεῖα iſt nach B zu leſen ſtatt ἄθηκτα) gebraucht, deutet auf einen andern Zuſammenhang. Es iſt nämlich πρόκειται, wie προκείμενόν ἐστιν, in der Bedeutung zu nehmen: Es iſt die Frage, es fragt ſich eben, ob ſo geſchrieben ſteht, oder ob die Urkunden verfälſcht ſind (ein Gegenſatz, der ſtreng im Zuſammenhange liegt). Daß die Gegner ſo antworten, iſt gerade der Beweis ihrer Streitſucht, der ἐριθεία, und nicht der χριστομαθία. Nimmt man die Antwort ſo, daß nur aus bloßer Streitſucht noch die weitern Beweiſe für das γέγραπται aus unverfälſchten Urkunden gefordert werden, ſo hat der Märtyrer ein Recht, ſo abzubrechen, wie er thut — denn die ἐριθεία liegt am Tage — und zu zeigen, wie die χριστομαθία thue, indem ſie an die unverfälſchten Urkunden appellirt. Τὸ προκείμενον heißt auch in der philoſophiſchen Sprache das vorliegende, in Frage ſtehende Problem, wie bei Aristot. Analyt. prior. II, 11, 4: οὐ δείκνυται τὸ προκείμενον. cf. ib. 18, 1, 3 et I, 1: πῶς δεῖ ζητεῖν περὶ τοῦ προκειμένου. Topic. II, 4, 5: σκοπεῖν ἐπὶ τοῦ προκειμένου, τίνος ὄντος τὸ προκείμενόν ἐστιν. So ſagt ſchon Herodot 3, 83: γνῶμαι τρεῖς προκέαται — ſtehen zur Frage. — Die obige Auffaſſung deutet ſchon Thom. Smith an: Hoc a nobis proponitur et in medium obiicitur, tanquam cardo

controversiae, quae iam alterutrinque disceptanda et discutienda erit. Immodestum hoc postulatum de istis archivis conquirendis et consulendis reiicit sapientissimus martyr. Und C. A. Döderlein (in einem Programme: Initium novae academiae Bützov. 1760): Hoc ipsum ad disputandum propositum est, num ita scriptum sit.

Die Stelle ad Magn. 3. ist S. 436—443. umständlicher behandelt und es werden die Worte ἡ φαινομένη νεωτερικὴ τάξις mit Salmasius von der noch neuen hierarchischen Ordnung des Episkopats verstanden und als Zeugniß für die späte Einführung des Episkopats gebraucht. Aber 1) ist, wie der Vf. S. 441. selbst gesteht, das vorhergehende ἡλικία nur von dem jugendlichen Alter des Bischofs zu verstehen, wegen der beigefügten Warnung μὴ συγχρᾶσθαι τῇ ἡλικίᾳ. Nun steht aber unleugbar diese Phrase mit dem Folgenden durch ein καθὼς in so enger Verbindung, daß man den Zusammenhang nicht trennen darf; 2) ist φαινομένη nicht durch scheinbar zu übersetzen, welches δοκοῦσα seyn würde; 3) daß die gleiche Ermahnung zur Unterwürfigkeit unter den Bischof sich durch alle Briefe hindurchzieht, hindert nicht, daß gerade hier in Magnesia ein besonderes Hinderniß dieser Subordination berücksichtigt wird. Was aber 4) die Hauptsache ausmacht, ist, daß νεωτερικὸς nicht schlechthin für νέος gebraucht werden kann. Es ist das, was dem Jungen oder Jugendlichen eigen ist, und kann daher mit τάξις verbunden nur den Sinn haben, welchen Pearson in den S. 439. Anm. 144. angeführten Stellen richtig angibt = νεότης (daß Pearson νεωτ. τάξις von der Ordination des Bischofs in noch jugendlichem Lebensalter verstehe, S. 437. Anm. 142., finde ich bei ihm nirgends). Das Wort τάξις ist eigentlich Stellung. Es wird aber nicht bloß vom Orte (wie z. B. ganz eigentlich von der Schlachtlinie: ἡ ὑπὸ τοῦ στρατηγοῦ τάξις ταχθεῖσα, Demosth. de Rhod. lib. p. 200. R.), sondern auch von jedem Verhältnisse zu andern Personen

oder zur Gesellschaft gebraucht, in welchem Jemand steht. So Demosth. *παραπρεσβ.* p. 343 extr. *εἰς τίνα τάξιν ἑαυτὸν ἔταξεν Αἰσχίνης ἐν τῇ πολιτείᾳ τὸ πρῶτον*; welche Stellung nahm er ein? Id. pro cor. 313: *οἰκέτου τάξιν, οὐκ ἐλευθέρου παιδὸς ἔχων*, in der Stellung eines Dienstboten. So wäre also *νεωτερικὴ τάξις* die Stellung des Jünglings, die selbigem als solchem, dem Alter nach, zukommt, ein gewählterer Ausdruck für *νεαρὰ ἡλικία*, um zugleich das aus dem Alter folgende natürliche Verhältniß zu bezeichnen. Dazu setzt der Verf. nun das Wort *φαινομένη*, d. i. (nicht etwa: die scheinbare, nicht wirkliche, sondern) die erscheinende, dem sinnlichen Menschen wahrnehmbare Stellung eines Jünglings zur menschlichen Gesellschaft. Damit wird also sehr treffend der Gegensatz dieser Stellung des noch jungen Mannes zu derjenigen höheren Stellung bezeichnet, zu welcher ihn als Bischof sein Amt berechtigt und verpflichtet, und welche nicht den Sinnen, sondern nur dem Geiste und Glauben wahrnehmbar ist. Auf diese Weise verstanden, ist die Stelle ganz dem Zusammenhange gemäß. Man lese nur weiter bis zu Ende des Kap., wo eben so der unsichtbare Episkopos, Gott, dem sichtbaren (*βλεπόμενος*) gegenüber gestellt wird, wie vorher erinnert ward, nicht die erscheinende jugendliche Stellung des Bischofs anzusehen, sondern als die in Gott Verständigen ihm Achtung zu bezeigen. Pearson macht übrigens mit Recht darauf aufmerksam, daß Ignatius die Einsetzung des Episkopats nicht eine neue Einrichtung nennen konnte, da er sie selbst auf die Apostel zurückführt. In dieser Hinsicht verdient die Stelle ad Philad. init. Aufmerksamkeit, wo es von dem Bischofe, den Presbyteren und Diakonen, also dem ganzen hierarchischen Gemeindevorstande heißt: *ἀποδεδειγμένους ἐν γνώμῃ Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὓς κατὰ τὸ ἴδιον θέλημα ἐστήριξεν ἐν βεβαιοσύνῃ τῷ ἁγίῳ αὐτοῦ πνεύματι*, d. i. die in dem Sinne Jesu Christi bestellt sind, die er nach seinem Willen festiglich

bestätigt hat durch seinen heiligen Geist. Hier deutet besonders das vocabulum forense ἀποδεικνύναι auf die Einsetzung des Amtes, welche in dem Sinne Christi, nämlich durch die Leitung des Geistes vermittelst der Apostel, geschehen ist. Vgl. ad Eph. 3, worüber S. 471 ff. handelt.

Bei der S. 769 citirten Stelle ad Eph. 13: συνέρχεσθαι εἰς εὐχαριστίαν θεοῦ καὶ εἰς δόξαν — möchte die Conjectur εἰς δοχήν schon das gegen sich haben, daß dieß Wort in der Bedeutung vom Abendmahle spätern Gebrauchs ist. Aber aus dem Vorhergehenden ergänzt sich leicht die Beziehung auf θεοῦ; vgl. ad Magn. 15, ad Rom. 10, ad Polyc. 4, wo überall εἰς δόξαν θεοῦ steht. Auch ist δοξάζειν in dem eigenthümlichen Sinne lobpreisen, verherrlichen in Worten; ad Philad. 10: δοξάσαι τὸ ὄνομα. — ad Smyrn. 1: δοξάζω Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν θεόν. — ad Eph. 2: δοξάζειν Ἰησοῦν Χρ. — ad Polyc. 7: ἵνα — δοξάσῃ ὑμῶν τὴν ἀγάπην εἰς δόξαν Χριστοῦ. — ib. c. 8: ἵνα δοξασθῆτε αἰωνίῳ ἔργῳ. Die Bezeichnung des Gottesdienstes und der Loblieder in der Gemeinde ist also klar.

Endlich S. 253. Anm. 109. wird die Stelle ad Smyrn. 13: τὰς παρθένους τὰς λεγομένας χήρας, von Jungfrauen, die in dem Amte der Diakonissinnen standen, erklärt. Daß aber hier nicht eigentliche Jungfrauen verstanden werden sollen, deutet aufs bestimmteste der erklärende Ausdruck τὰς λεγομένας an. Es sind Wittwen, wie sie heißen, obgleich sie — nach dem prägnanten und symbolisirenden Ausdrucke des Ignatius — geistlicher Weise Jungfrauen, in jungfräulicher Keuschheit Lebende, sind. Es werden also die zu dem χηρικὸν erlesenen Wittwen verstanden, den Familien, die er vorher grüßen läßt, entgegengesetzt. Ebenso sagt von den Wittwen Tertullian (ad ux. 1, 4): Malent Deo nubere, Deo speciosae; Deo sunt puellae. Und Clemens Alex. (Strom. VII, p. 315. Sylb.): ἡ χήρα διὰ σωφροσύνης αὖθις παρθένος.

Gedanken und Bemerkungen.

Digitized by Google

1.

Probe einer Auslegung der Schöpfungsgeschichte der Geneſis.

(Kap. 1—2, 4.)

Von

F. W. C. Umbreit.

Das alte Teſtament beginnt mit der einfach-erhabenen Darlegung des oberſten Glaubensſatzes der Offenbarung, von welchem freilich die ſich ſelbſt genügende Philoſophie ſo wenig etwas weiß, wie jene Philologie, welche die ſogenannte Schöpfung aus nichts lexikaliſch nur aus dem Worte בָּרָא erweiſen will. Aber ſchon aus der ſcharfen Scheidung Gottes von der Welt, die dem ſittlichen Geiſte des Hebraiſmus ſeinen Grund und Charakter gibt, folgt von ſelbſt, daß in dem Anfangsworte der Geneſis nicht die heidniſche Vorſtellung von einer ewigen Materie neben Gott, zu der er ſich nur als ordnender Künſtler verhalten, zu ſuchen ſey. Gegen dieſen Sinn des Verſes ſpricht ſchon, daß רֵאשִׁית ohne Object ſteht, während es ſonſt gewöhnlich mit einem ſolchen verbunden iſt; denn es war ja noch nichts vorhanden, wovon es der Anfang ſeyn konnte. Hätte der Verf. das unabweisbare Poſtulat des religiöſen Glaubens, eines unbedingten Urſprungs der Welt aus dem göttlichen Urgrunde nicht ausdrücken, ſondern nur eine

zeitliche Gestaltung des Chaos behaupten wollen, so wäre, scharf genommen, die stark betonte Voranstellung des בְּרֵאשִׁית unnöthig gewesen. Das der alexandrinischen Uebersetzung entnommene ἐν ἀρχῇ (Joh. 1, 1) spricht rückwärts auch für unsre Auffassung; denn wenn der Logos bei Gott war, so muß er außer aller Zeit, folglich vor Entstehung alles Gewordenen gedacht werden. Bei dem durch das ganze alte Testament sich hindurchziehenden Gegensatze von Himmel und Erde dürfen wir nicht an die gegenwärtig fest gegründete Wohlordnung des Weltganzen denken, als habe diese gerade der Verf. bei dem Schaffen im Anfange vor Augen gehabt, als vielmehr an das Universum als solches, wie es der einfachen Anschauung von dem Oben und Unten unmittelbar vorliegt. Es ergibt sich dieses auch sogleich aus dem 2ten Verse, in welchem der Verf., mit dem Blicke auf der Erde verweilend, zur Beschreibung ihres uranfänglichen verworrenen Zustandes übergeht. Wir übersetzen demnach das anknüpfende וְ nicht, wie es gewöhnlich geschieht, durch „und", sondern durch „aber". Aber die Erde — wie wir sie nämlich jetzt sehen — war zuerst eine wüste, von dichtem Dunkel umfangene Masse. Denn daß תֹּהוּ וָבֹהוּ das Chaos bedeuten müsse, setzt der Zusammenhang außer allen Zweifel; wie wir auch aus dem תְּהוֹם, welches dem folgenden מַיִם parallel steht, ersehen, daß wir uns den ungeordneten Weltstoff als eine flüssige Masse vorstellen sollen. Ebenso muß auch das וְ vor רוּחַ in einem gewissen Gegendrucke gegen den vorhergehenden Satz genommen werden: Finsterniß (wie etwas Dichtes, Schweres gedacht) ruhte zwar über der Tiefe, aber der Athem Gottes webte und regte sich über dem Wasser. Denn die sinnliche Vorstellung verlangt durchaus unter dem רוּחַ אֱלֹהִים etwas Flüssiges, Bewegliches, wie schon aus dem beschreibenden מְרַחֶפֶת hervorgeht. Aber freilich ist רוּחַ אֱלֹהִים nicht etwa ein bloßer starker Wind ohne die Idee

der bewegenden und belebenden Gotteskraft, sondern diese muß vor Allem dem Begriffe nach hervorgehoben werden, wiewohl wir auf der anderen Seite auch das todte Abstractum „Geist Gottes" ausschließen müssen. „Hauch Gottes" ist wieder zu wenig, so daß das gewählte „Athem Gottes" immer die angemessenste Uebersetzung scheint. Es war der Athem der Liebe, welcher belebend und gestaltend über der auf harmonische Entwickelung harrenden Urmasse webte; denn es liegt in dem semitischen Stamme רחף, verwandt mit רחם, der vorherrschende Begriff der „Erbarmung", wie das Wort namentlich von Vögeln gebraucht wird, die über ihren Eiern oder über ihren Jungen brüten. — V. 2. Aus sich selbst konnte sich aber die Verworrenheit nicht zur Klarheit entwickeln, sondern es bedurfte dazu des besonderen Willensactes der Gottheit: das Licht entströmet ihrem Munde. Gott sprach: es werde Licht! und es ward Licht. Die vielbewunderte Erhabenheit dieses ersten aller Worte, welches die Welt mit Licht erfüllte, dringt sich ohne alle weitere Erklärung dem einfach-natürlichen, wie dem gebildeten Sinne auf, und es ist eben darin der Grund seiner allmächtigen Wirkung zu suchen, daß es, der feierlichen Großthat des hohen Schöpfungsactes vollkommen entsprechend, auf den geringsten Aufwand von Darstellung und Beschreibung gänzlich verzichtend, dieselbe durch Ohr und Auge in der unmittelbarsten Gegenwart vernehmen läßt: wir hören das Wort und schauen das Licht. Es verräth wenig Sinn für die Uebermacht der lebendigen That in der darstellenden Rede, wenn man das bloße Denken und innere Wollen Gottes: „ich will Welten schaffen, und sie waren da", nach der indischen Kosmogonie, erhabener findet. — V. 4. Die Rede: „Gott sah das Licht" müßte auffallen, wenn wir nicht dabei an die glänzende Erscheinung des Lichtes denken sollten, welches das Auge Gottes selbst erfreute; „daß es gut (schön)", bestätigt dieß. An ein prüfendes

Hinsehen, wie man gewöhnlich annimmt, ist bei dem וַיַּרְא nicht zu denken: der Verf. würde dann ein bestimmteres Wort zum Ausdrucke dieses Sinnes gewählt haben. Es heißt auch nicht: „Gott sah, daß das Licht gut war", sondern: Gott sah (mit Wohlgefallen und Freude) das Licht, daß es gut war. Darum macht er nun auch eine Scheidung zwischen dem Lichte und zwischen der Finsterniß, damit die letztere nicht den Glanz des ersteren trübe. — V. 5. In dem Namengeben von Tag und Nacht liegt die bestimmte und feste Scheidung des Lichtes von der Finsterniß. Daß der Abend aber eher wird, wie der Morgen, hat seinen Grund nur darin, weil der Schöpfer nach Tagewerken arbeitet und das erste vollendet hat. Diese naive Betrachtungsweise hat gewiß hier den Vorzug vor der gelehrten Reflexion, daß verschiedene alte Völker den bürgerlichen Tag mit dem Abend angefangen hätten. Die öfters nicht ohne Spott aufgeworfene Frage, wie denn vor Erschaffung der Sonne von Tag und Nacht oder überhaupt vom Lichte die Rede seyn könne, beweist nur den niedrigen, recht eigentlich irdischen Standpunkt einer gewissen Exegese. Sie verkennt die Wahrheit des göttlichen Tiefsinnes in der Sprache des Kindes. Die Sonne kann freilich nach sinnlich-optischer Vorstellung nicht eher zur Erscheinung gelangen, bis der Himmel da ist. Aber die Sonne ist ja nur ein einzelner, fest gesonderter Ausfluß aus der Quelle des Lichtes, das in Gott ist (vgl. Ps. 74, 16, wo der Dichter auch den Quell des Lichtes מָאוֹר vor der Sonne nennet und von ihr scheidet), und welches daher bei der Selbstentäußerung des Schöpfers (denn ein anderer Begriff von Schaffen durch Gott ist undenkbar) zuerst aus seinem Wesen hervortreten mußte, damit Ordnung in den Grundstoff der Welt gebracht würde. Also schuf Gott aus sich den ersten Tag und arbeitete bei dem Lichte seiner eigenen Ausstrahlung an dem größten Kunstwerke der Schöpfung. Denn es widerspricht

keinesweges der Würde des allmächtigen Weltenbaumeisters, daß er Himmel und Erde in ihrem gegenwärtigen harmonischen Verbande nach und nach geschaffen: nach solchem Gesetze eines still und sicher zur Vollendung fortschreitenden Nacheinander der Dinge wirkt und waltet noch gegenwärtig die Gottheit; auch stimmen für die Allmählichkeit uranfänglicher Schöpfung die bestimmtesten Zeugnisse der besonnensten und gründlichsten Forscher im Reiche der Natur. V. 6. Nun die große Scheidung zwischen Licht und Finsterniß zu Stande gekommen oder, nach sinnlicher Vorstellung, die Zeit erschaffen worden, wendet sich Gott zu den festen Sonderungen im unermeßlichen Raume der Urgewässer; Himmel und Erde entstehen. Daß in רָקִיעַ der Begriff „des Trennenden" das Vorwaltende sey, leuchtet aus dem folgenden מַבְדִּיל deutlich ein; dabei bleibt aber doch seine ursprüngliche Bedeutung: etwas Festgeschlagenes, Verdichtetes, wie denn auch die LXX. das Wort richtig durch στερέωμα vulg. firmamentum und Luther Veste geben. Der sinnlichen Anschauung stellt sich der Himmel als eine breit- und festgeschlagene Metallplatte dar, wie ihn auch Homer σιδήρεον (Odyss. 15, 328) und χάλκεον (Il. 5, 504; 17, 425; Odyss. 3, 2) nennt. Vgl. auch Hiob 37, 18 und den Gebrauch des Wortes רָקַע 2. Mos. 29, 3, wo es von dem Schlagen dünner Metallplatten steht. Bei dem בְּתוֹךְ הַמָּיִם müssen wir die genaueste Messung des chaotischen Urgewässers voraussetzen, so daß die feste Himmelsdecke recht eigentlich gerade die Mitte derselben durchschneiden sollte. Die Bestimmung der רָקִיעַ wird durch das folgende: „sie werde trennend zwischen Wasser zum Wasser" anschaulich vorgeführt, und wir haben nun einen scharf geschiedenen, doppelten Raum des nassen Grundelementes. In dem ל liegt die Richtung nach dem Orte hin, und es ist so malerischer ausgedrückt, als wenn es hieße: „zwischen dem Wasser und dem Wasser." Wie sehr es dem Verf.

auf eine klare Beschreibung ankomme, ergibt sich aus V. 7, wo das hochwichtige Werk der Wasserscheidung uns weiter vorgeführt und abgerundet wird. Die Worte sind aber nicht eben eine bloße Wiederholung des unmittelbar vorhergehenden Verses, sondern in der bekannten Bedeutung des עָשָׂה (vgl. besonders מַעֲשֶׂה) ist die künstliche Formung und Ausbildung der Himmelsdecke gegeben. Die LXX. setzen καὶ ἐγένετο οὕτως an das Ende des 7ten V., sowie sie zwischen den beiden Sätzen von V. 8. καὶ εἶδεν ὁ θεὸς, ὅτι καλόν einschieben, offenbar aus einem kritisch verwerflichen Streben nach Gleichförmigkeit der Rede. V. 8. Wollte man die freilich etwas vorwitzige Frage aufwerfen: warum Gott es für nöthig gehalten, der nach ihrer Wirkung und Bestimmung treffend bezeichneten „Veste" noch einen besondern Namen beizulegen, so ist keine andere Antwort darauf zu geben, als daß der von dem Standpunkte der Erde ausgehende und den Schöpfer redend einführende Verf. den Abstand der Höhe — denn dieses bedeutet ja שָׁמַיִם — noch tiefer empfunden, als die Bedeutung der festen und scheidenden Decke. In dem ihm überlieferten Worte שָׁמַיִם war ihm zugleich der volle Inbegriff alles Ueberirdischen und Erhabenen im geistigen Sinne gegeben. V. 9. In dem תֵּרָאֶה הַיַּבָּשָׁה „es komme zum Vorscheine das Trockene" liegt begrifflich ganz richtig ausgedrückt, daß der feste Erdkern aus dem unmittelbaren Schöpfungsacte Gottes als etwas Besonderes hervorgegangen und sich nicht etwa aus dem Wasserelemente erst allmählich gebildet habe. Er war im Wasser auf den Ruf Gottes schon vorhanden, aber er kam jetzt erst zur Erscheinung. V. 10. In dem durchgreifenden Gegensatze von שָׁמַיִם und אֶרֶץ liegt für das letztere Wort schon die sicherste Gewähr seiner ihm auch arabisch (vgl. أَرْض bei Freytag) zukommenden Bedeutung der „Tiefe." Man darf also seinen Begriff nicht in der Gegenüberstellung des Rassen suchen und ihn etwa als „Tro-

ckenheit" oder „Härte" (Erz) feststellen wollen. Das dem Flüssigen entgegengesetzte Trockene erhält den allgemeinen Namen Erde, weil sie, unter dem Himmel, die vorzüglichste Wirkungsstätte des arbeitenden Menschen ist. Unter יַמִּים müssen wir das gesammte große Reich aller Gewässer der Tiefe verstehen, und die Bezeichnung des Meeres in der Vielzahl war durchaus nothwendig, insofern יָם nur an ein einzelnes bedeutendes Wasser, z. B. das mittelländische oder den Nil u. s. w., erinnert. Mit dem sogenannten plur. maiest. oder poet. wird hier nichts erklärt. V. 11. Nun die feste Scheidung zwischen Licht und Dunkel, Himmel und Erde, Wasser und Land vollbracht ist, wendet sich der Schöpfer zur Belebung der einzelnen Theile. Zuerst läßt er die Erde sich begrünen. דֶּשֶׁא ist das frisch aufkeimende Grün, wie sich aus Sprw. 27, 25. ergibt, wo es an die Stelle des abgemähten Grases tritt; es entspricht dem arabischen ودس. Aber es bildet in dieser Bedeutung keinen Gegensatz zu עֵשֶׂב, so daß dieses an sich den Begriff des samentragenden Krautes enthielte, oder daß jenes erstere von perennirenden, das letztere von jährlichen Samengewächsen stände — denn es muß ja jegliches Gewächs der Erde jetzt erst als דֶּשֶׁא hervorgehen — sondern es umfaßt als allgemeinste Bezeichnung der ersten Begrünung des Bodens ebensowohl das unmittelbar folgende עֵשֶׂב, wie das spätere עֵץ in sich. Wäre es anders, würde schwerlich וְ vor עֵשֶׂב fehlen. Was nun das Verhältniß zwischen עֵשֶׂב und עֵץ betrifft, so erheischt die in dem Verse nothwendig eingeschlossene Vollständigkeit der Pflanzenwelt, daß unter jenem ohne Unterschied alles Gewächs außer den Bäumen verstanden werde. Die große Mannichfaltigkeit aller Gewächse ist in dem לְמִינוֹ begriffen, welches nach dem Parallelismus des folgenden Verses auch auf עֵשֶׂב zu beziehen ist. Das עַל הָאָרֶץ ist nicht überflüssig, sondern es dient zur besonderen Hervorhebung der Bäume von den niedrigeren Gewächsen und

Kräutern, freilich nicht nach einer scharf treffenden Unterscheidung, sondern vom Standpunkte naiv-kindlicher Anschauung der über der Erde hoch ihren Samen tragenden Stämme. Man muß also nicht übersetzen: „auf der Erde", sondern: „über der Erde". V. 12. ist dieses naive עַל־הָאָרֶץ weggelassen, dafür aber die doppelte Beziehung des לְמִינוֹ genauer bestimmt. V. 14. Nach der grünen Belebung der Erde erfolgt auf das allmächtige Geheiß des Schöpfers die glänzende Erleuchtung des Himmels. Licht und Dunkel sind bereits geschieden und als Tag und Nacht benannt. Damit sie aber nicht wieder in einander fließen, wird als erster Zweck der Gestirne ihre sichere Trennung festgesetzt. Aber nicht bloß der ewige Wechsel von Tag und Nacht ist an ihre Erscheinung gebunden, sondern sie dienen auch zur weiteren Zeiteintheilung. Denn dieses liegt zunächst in dem לְאֹתֹת וּלְמוֹעֲדִים, wo wir in dem ersteren den allgemeinen Begriff der Zeichen, nämlich der Bedeutung und Erinnerung, in dem andern den der Feste, d. i. der Wiederkehr bestimmter merkwürdigen Zeiten gewidmeter Tage zu suchen haben. Ohne den regelmäßigen Wechsel von Tag und Nacht gäbe es keine Erinnerungszeichen und Zeitbestimmungen. Für diese Erklärung stimmt der nächste Sinn, während die Beziehung der אֹתֹת auf die Astrologie zu ferne liegt und der monotheistischen Würde des Stücks nicht angemessen ist. Und ebenso müssen wir die Auffassung der Stelle entschieden ablehnen, nach welcher dem אֹתֹת seine selbständige Bedeutung geraubt, und nach einem sogenannten Hendiadys (Ges. Lehrgeb. d. hebr. Spr. S. 854) das erstere Wort nur zur näheren Bezeichnung des mit ihm durch וְ Verbundenen genommen und „zu Zeichen und Zeiten" übersetzt wird. Denn es ist voraus anzunehmen, daß der Verf. bei seiner offenbaren Absicht, den Einfluß der Gestirne auf die Eintheilung der Zeiten darzustellen, eher ins Einzelne gehen, als daß er beim Allgemeinen stehen

bleiben werde. Auch die parallele Beziehung zu dem folgenden וּלְיָמִים וְשָׁנִים spricht gegen die bestrittene Auslegung, da man doch nicht übersetzen wird: und zu Tagen der Jahre. Aus unsrem Gesichtspunkte betrachtet, dürfen wir nun gewiß noch weniger diese letzten Worte als bloße Apposition zu dem Vorhergehenden nehmen. V. 15. Nun gedenkt der Verf. noch des allgemeinsten Zweckes der Gestirne, daß sie erleuchten sollen die Erde. Gerade das zunächst in die Augen Fallende, fast sich wie von selbst Verstehende erwähnt er zuletzt. Aber übergangen werden in der Rede durfte es keinesweges, und es verräth wenig exegetischen Sinn für die reine und unmittelbare Naturanschauung unsres Berichtes, wenn man die erste Hälfte des Verses für eine Glosse erklären will, so wenig es von kritischer Unbefangenheit zeugt, wenn man sich zu diesem Verdachte durch die LXX, Codd. Samar. und 1. hebr. Mspt. bewegen läßt, welche das לְהָאִיר עַל־הָאָרֶץ an das Ende des 14ten Verses setzen. — Wenn man es auffallend gefunden, daß der Verf. nicht der Erwärmung durch die Gestirne (also durch die Sonne) gedenke, so hat man übersehen, daß ja gerade deßhalb, weil er diese Bestimmung nur der Sonne zuschreiben konnte und er alle Lichter des Himmels zusammenfaßte, er nur die Wirkungen hervorheben konnte, welche allen gemein waren. Uebrigens hat er diesen Zweck der Sonne bestimmt mit im Sinne, wo er V. 16. von ihr sagt, daß sie zur Beherrschung des Tages geschaffen sey. V. 16. Die Lichter werden genauer bezeichnet und als Sonne, Mond und Sterne unterschieden. Wenn gesagt wird, die Sonne sey geschaffen zur Beherrschung des Tages und der Mond zur Beherrschung der Nacht, so müssen wir diesen Ausdruck in der poetischen Anschauung der von der Himmelshöhe in königlicher Pracht auf die Erde herableuchtenden Gestirne fassen; denn der Verf. bleibt sich treu, daß er den ersten Tag nicht von dem Aufgange der Sonne und

die Nacht von ihrem scheinbaren Untergange abhängig macht. V. 17. Der Schöpfer verfährt Schritt vor Schritt, wie ein sorgfältiger, Alles genau überlegender und berechnender Werkmeister. Erst bildet er künstlerisch Sonne, Mond und Sterne, und dann setzt er sie an die Veste des Himmels. V. 18. Der Verf. ist so von dem Glanze der Himmelslichter erfüllt, daß er noch einmal ihre hohe Bestimmung hervorhebt. V. 20. Der erste große Act der Schöpfung ist geschlossen, und Gott wendet sich nun zur Belebung aller Räume mit lebendigen Wesen. Wie er mit der Hervorrufung der Fluthen den Anfang gemacht, so erfüllt er auch diese zuerst mit ihren Bewohnern. Das unendliche Gewimmel der Wassergeschöpfe durch einander ist in dem שֶׁרֶץ, welches besonders von den kleinen auf der Erde kriechenden Thieren steht (vgl. Lev. 11, 29. 41) wie gemalt; das Wort erinnert an unser deutsches „scherzen", von kleinen, behenden Thieren gebraucht, die mit einer gewissen Munterkeit sich durch einander her bewegen. Es kann auffallen, daß vor der genaueren Unterscheidung der im Wasser wimmelnden Geschöpfe in große und kleine zuerst noch der über der Erde fliegenden Vögel gedacht wird; es geschieht dieses aber deßwegen, um bemerkbar zu machen, wie durch den einen Ruf des Schöpfers zu gleicher Zeit die tiefsten Tiefen des Wassers wie die höchsten Höhen der Erde sich mit lebendigen Seelen anfüllen; daher auch der Zusatz „an der Oberfläche der Himmelsveste". V. 21. Der Verf. theilt die Bewohner der Fluthen nach jener bewundernden Anschauung, welcher auch der Psalmist (104, 25) folgt, in große Ungeheuer und unzählbares Gewimmel. Wenn רֶמֶשׂ V. 24. offenbar von allen auf der Erde kriechenden Geschöpfen steht, so sollen wir an unsrer Stelle bei כָּל־נֶפֶשׁ הַחַיָּה הָרֹמֶשֶׂת nicht etwa an die auf dem Boden des Meeres befindlichen Würmer denken, sondern dem Verf. schwebt dabei nur das allgemeine Bild kleiner durch

einander wimmelnder Geschöpfe vor, wie es die Betrachtung des Gewürmes der Erde besonders lebendig liefert. Das dem שֶׁרֶץ anscheinend überflüssig beigefügte נֶפֶשׁ soll das mannichfaltige Geflügel ohne Unterschied, Alles, was nur einen Flügel regen kann, mit kindlich-frischer Lebendigkeit hervorheben. V. 22. Der Segenswunsch, welchen der Schöpfer über die ersten lebendigen Wesen ausspricht, theilt ihnen unmittelbar die Kraft der eigenen Fortpflanzung und Vermehrung mit. Das lautverwandte פְּרוּ וּרְבוּ versinnlicht die wirksame Segensformel des göttlichen Mundes hörbar-lebendig. Unter יַמִּים ist der Grund und Ort des Meeres zu verstehen, wie Jes. 11, 9. Daß Flüsse und Bäche nicht genannt werden, davon liegt der Grund darin, weil der Verf. die unübersehbare Fluth in dem weiten Meere hervorheben wollte, wozu noch die Lautähnlichkeit in מַיִם und יַמִּים besonders aufforderte. V. 24. Es ist nicht zu verkennen, daß die Thiere der Erde auf eine höhere Stufe der Entwickelung, als die in den Fluthen wohnenden und in den Lüften sich bewegenden gesetzt werden; denn sie gehen unmittelbar der Schöpfung des Menschen voraus. Der Verf. läßt uns nach einer ganz allgemeinen Ueberschauung das Thierreich in drei Klassen abtheilen: zahme Thiere, Gewürm und Wild. Diese Bedeutung der drei Bezeichnungen steht lexikalisch fest. Das Wort בְּהֵמָה wird zwar ursprünglich von allen Thieren gebraucht (nach dem Begriffe der Sprachlosigkeit, von בָּהַם, stumm seyn), im Gegensatze zum redebegabten Menschen, und keinesweges bloß von den zahmen (Jes. 18, 6 z. B. steht es von den fleischfressenden Thieren des Feldes und Sprw. 30, 30 wird der Löwe sogar der Held בִּבְהֵמָה genannt), jedoch hat sich diese Bezeichnung vorzüglich durch die Betrachtung der den Menschen zunächst umgebenden gebildet, woher es gekommen, daß es vorzugsweise von den mit ihm in einer gewissen Vertraulichkeit lebenden, insonderheit von den zum Lasttragen

geschickten gebraucht wird. In dieser hier stattfindenden Bedeutung steht es dem חַיְתוֹ־אֶרֶץ gegenüber, dem Lebendigen der Erde, oder gewöhnlicher הַשָּׂדֶה, des Feldes, weil die Thiere als נֶפֶשׁ חַיָּה das eigentliche Leben der Felder und Wälder bilden. Scharf genommen, hätte der Verf. nur zwei Klassen unterscheiden sollen, zahme und wilde Thiere; er schiebt aber die Reptilien als eine Mittelklasse ein, weil diese der naiven Betrachtung als etwas ganz Besonderes auffielen. — V. 25. Die Erde hat lebendige Wesen aus ihrem Schooße und Stoffe hervorgehen lassen, wie es der Schöpfer gewollt; die genannten drei Klassen der Thiere sind in ihrer Unterschiedenheit bereits vorhanden. Nun aber bildet sie erst Gott zu ihrer künstlerischen Vollendung aus. Denn wir dürfen das עָשָׂה in dieser Bedeutung und in seinem Verhältnisse zum vorausgehenden תּוֹצֵא הָאָרֶץ gewiß nicht übersehen, wie auch, daß in unserm Verse die נֶפֶשׁ חַיָּה des vorhergehenden vermißt wird, woraus zu ersehen, daß die Erde die Thiere nur als lebendige Stoffe hat hervorgehen lassen, welche jetzt Gott erst formt und bildet. So erklärt sich, warum es nicht heißen könne: Gott machte lebendige Wesen. V. 26. Es ist eine gewöhnliche Bemerkung der Ausleger, daß der Mensch als das Meisterstück der Schöpfung zuletzt aus Gottes Hand hervorgegangen. Auf diesen höchsten Act der Schöpfung deutet schon die feierliche Anrede Gottes an sich selbst. Er spricht im Bewußtseyn seiner ganzen weltschöpferischen Majestät; daher: „wir wollen machen", wie dort in der feierlichen Einweihungsscene Jes. 6, 8 die Stimme des himmlischen Königes an den Propheten sich also vernehmen läßt: „wer wird uns gehen?" Es ist bei diesem vielerklärten נַעֲשֶׂה weder an einen von dem Verf. nicht vollständig überwundenen und daher unvermerkt ihm entschlüpfenden Polytheismus, noch an einen sogenannten plural. deliberativ. zu denken; denn nach der hohen Besonnenheit, die das ganze Stück durch-

dringt, ist es höchst unwahrscheinlich, daß gerade bei dem bedeutendsten Schöpfungsacte der Verf. sich hätte von einer polytheistischen Idee beschleichen lassen sollen, wie es denn auch gar nicht einleuchten will, warum denn der Schöpfer sich mit sich selbst oder erst mit Andern berathe, ob er den Menschen machen wolle. Schlangen und Ungeziefer hätte er bereits hervorgebracht, aber bei der Bildung des Adam nach seinem Bilde hätte er sich erst bedacht?! — Der Verf. sagt nicht ausdrücklich, woraus Gott den Menschen geschaffen habe. Aber wenn wir auch nicht auf die Parallelstelle Kap. 2, 7 verweisen könnten, woraus erhellt, daß er ihn aus dem Staube der Erde gebildet, so würde schon das וַיַּעַשׂ uns darüber nicht in Zweifel lassen, welches, wie bereits bemerkt worden, auf die künstlerische Formung eines schon vorhandenen Stoffes hinweist, also auf Erde, nach V. 24, wie denn auch der Name אָדָם die Gestaltung aus Erde zu erkennen gibt; denn es liegt doch gewiß näher, die Bedeutung des Namens des Menschen in seiner Abstammung von der אֲדָמָה auch ohne Rücksicht auf Kap. 3, 19, als in seiner braunrothen Farbe (v. אָדַם, roth seyn) zu suchen, mit Bezug auf das Aussehn der Erde in Palästina, woraus aber nur hervorgeht, daß sie selbst daher ihre Benennung bekommen habe. So liegt denn in dem Namen des Menschen der bedeutungsvolle Sinn, daß er in seiner Erscheinung die ganze Erde repräsentire, sie in sein Bild als König und Herr derselben aufgenommen habe. Aber verdiente er auch nach seinem Grundstoffe vorzüglich den auf denselben bezüglichen Namen, so war er doch ein von allen übrigen, mit ihm durch gleiche Abstammung verwandten Geschöpfen unvergleichbar unterschiedenes Wesen. Denn Gott sagt: wir wollen ihn machen „in unsrem Bilde, nach unsrer Aehnlichkeit." Der Ausdruck: „in unsrem Bilde" veranschaulicht die Gestaltung der Persönlichkeit wie in einer Form des göttlichen Wesens. צֶלֶם

ist eigentlich das Schattenbild, welches eine Gestalt von sich wirft (vgl. Ps. 39, 7), a r. צָלַם = ظلم dunkel seyn, wie σκιά. Der Schöpfer hat also den Menschen wie in seinem Schatten abgebildet. Diese Bezeichnung, genau erwogen, läßt über den vielfach erklärten Sinn des Ausdrucks keinen Zweifel übrig: daß nämlich der Mensch zwar das Bild Gottes an sich trage, aber nicht in dem vollen Lichte seiner ganzen Persönlichkeit, sondern nur wie in einem Schattenrisse, wobei also unser Verf. weit entfernt ist, dem Stammvater unsres Geschlechts absolut-göttliche Vollkommenheit als seine ursprüngliche Beschaffenheit zuzuschreiben. Diese einfach sich ergebende Auslegung wird verfehlt, wenn man בְּ in der Uebersetzung geradezu mit כְּ vertauscht: „nach unsrem Bilde", wo dann der Ausdruck seine individuell-sinnliche Wahrheit verliert und eine exegetische Mehrdeutigkeit erhält. Das zu seiner Erklärung hinzugefügte כִּדְמוּתֵנוּ bestätigt auch unsre Auffassung, mag man es nun durch „nach unsrer Gleichheit" oder „nach unsrer Aehnlichkeit" übersetzen, indem ja דְּמוּת immer doch das Bild im Gegensatze zum Wesen der Sache bezeichnet. Es beruht auf einer gänzlichen Verkennung des wichtigen Begriffes der Persönlichkeit, in dem sich die reine Geistigkeit einer in sich begründeten und wohl abgeschlossenen Besonderheit mit einer ihrem Wesen vollkommen entsprechenden Leiblichkeit des Daseyns untrennbar verknüpft, wenn man unter dem Bilde Gottes, in dem der Mensch geformt worden sey, bloß an den sichtbaren Abglanz der körperlich gefaßten Erscheinung Gottes denken will. Ausgeschlossen darf diese nach außen gekehrte Ebenbildlichkeit keinesweges werden, aber sie erschöpft nur unsren Ausdruck nicht. Schon die gleich folgende von Gott dem Menschen feierlichst ertheilte Vollmacht, zu herrschen über alle Geschöpfe, beweist, daß der Verf. mit seinem Worte den Sinn einer auch geistigen Gottähnlichkeit verbunden habe; denn diese Erinne-

rung an die Herrschaft des Menschen über die andern Geschöpfe kann doch unmöglich gegen alle logischen Denkgesetze von dem unmittelbar Vorhergehenden willkürlich losgerissen werden. Indem der Verf. aber das Gebieten des Menschen über die ganze Erde ausdrücklich namhaft macht, dürfen wir nicht übersehen, daß er dieses nur als eine ihm vorzüglich bemerkenswerthe Folge der Gottähnlichkeit beschreibend hervorhebt, wie denn dieses königliche Bewußtseyn, Stellvertreter des Schöpfers auf Erden zu seyn, auch den Dichter des 8. Psalms begeisterte. Am stärksten drückt sich dieses erhebende Gefühl der königlichen Stellvertretung Gottes in dem zwischen בַּבְּהֵמָה und בְּכָל־הָרֶמֶשׂ auffallend eingeschobenen בְּכָל־הָאָרֶץ aus, woran manche Ausleger solchen Anstoß nehmen, daß sie das ו wegstreichen, wodurch anscheinend mehr Harmonie in den Satz kömmt, obschon das בְּכָל im Verhältnisse zu dem Vorhergehenden: „über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels" überflüssig erscheint, insofern nicht abzusehen, warum gerade die Erde allein durch den Begriff der Allheit auszuzeichnen gewesen. Aber selbst dieses unbeachtet gelassen, so wird diese durch eine kritisch-willkürliche Erleichterung der Textesschwierigkeit erzwungene Ebenmäßigkeit der vorderen Glieder durch das Mißverhältniß des letzten wieder gestört, wo die auf Erden kriechenden Gewürme noch besonders ins Auge gefaßt sind. Bleiben wir daher bei dem letzten Satze des Verses mit besonderer Aufmerksamkeit stehen, so werden wir im Verhältnisse zu dem unmittelbar vorhergehenden וּבְכָל־הָאָרֶץ eine Steigerung der beschreibenden Rede nicht verkennen. Der Verf. fühlt, indem er zur Bezeichnung der Thiere בְּהֵמָה setzt, welches er im vorhergehenden Verse zum Ausdrucke der zahmen gebraucht, daß er, um die Allheit des Thiergeschlechtes zusammenzufassen, statt nun noch einzelne Bezeichnungen folgen zu lassen, am kürzesten mit dem וּבְכָל־הָאָרֶץ abkomme, wo er dann nur

noch hinzusetzt, daß selbst das niedrige Gewürm, das auf der Erde krieche, nicht auszunehmen sey. V. 27. Wenn bei dem עָשָׂה im vorhergehenden Verse vorzugsweise an die kunstvolle Formung des Menschen aus Erde gedacht werden mußte, so soll jetzt durch das בָּרָא die Hervorbringung desselben als eines ganz neuen Geschöpfes bezeichnet werden. Der Mensch wurde aber dadurch specifisch von allen andern lebendigen Wesen unterschieden, daß ihn Gott in seinem Bilde schuf, und wir haben daher das וַיִּבְרָא und das בְּצַלְמוֹ in einen Begriff streng zusammenzufassen und im Tone der Rede unmittelbar mit einander zu verbinden. Auf das Bedeutendste wird dieser Act der göttlichen Schöpfungsthätigkeit durch die Wiederholung des Gedankens hervorgehoben: „im Bilde Gottes schuf er ihn", wobei noch besonders zu bemerken, daß, um den Adel der menschlichen Natur recht fühlbar zu machen, der Verf., statt das pron. person. von Gott, nun den höchsten Namen selbst gebraucht. In dem letzten Gliede übersehe man nicht das bestimmte Verhältniß des den ganzen Vers schließenden und stark zu betonenden אֹתָם zu dem am Ende des vorhergehenden Gliedes stehenden אֹתוֹ: im Bilde Gottes schuf er den Menschen in der Einheit, nach dem geschlechtlichen Unterschiede aber in der Mehrheit, d. i. nun in der Zweiheit. Irrig ist es, wenn man, um den sich von selbst ergebenden Sinn eines Paares (man übersehe auch dabei den bestimmten Artikel von הָאָדָם nicht, wodurch der Mensch als der Stammvater seines ganzen Geschlechts ausgezeichnet wird) aus der Stelle hinwegzuräumen, statt des Plurals den Dual verlangt; es kann ja nicht heißen: als ein Männliches und Weibliches schuf er sie beide, sondern die einfache Erklärung der Worte ist: zu einem Paare, eigentlich: zu einem Durchbohrenden und einer Durchbohrten schuf er sie; denn der sinnliche Ausdruck zur Bezeichnung des weiblichen Theiles des Menschen (נְקֵבָה von נָקַב, durchbohren)

verlangt einen gleichen für den männlichen, זָכָר aber wird nicht nur durch das arabische ذكر, sondern auch schon im Hebr. durch das verwandte דקר und im Aram. durch דְּכַר und ذكر in der angenommenen Bedeutung bestätigt. Ueber das Wie der Trennung des Adam in eine männliche und weibliche Hälfte bestimmt die Ueberlieferung nichts; erst im zweiten Kapitel vernehmen wir darüber einen genauen Bericht. V. 28. Der Schöpfer wiederholt die bereits oben gebrauchte Segensformel (V. 22), um auch dem Menschen die Kraft der Befruchtung und Selbstvermehrung mitzutheilen, fügt aber dem „füllet die Erde" das hochwichtige וְכִבְּשָׁהּ hinzu, womit er das V. 26 schon Gesagte in einem starken Worte noch einmal hervorkehrt, wie sich der Mensch die Erde im weitesten Sinne solle unterthan machen: denn dieses ist die Grundbedeutung des gebrauchten כָּבַשׁ, in der es mit dem früheren und unmittelbar wieder folgenden רָדָה übereinstimmt: die ganze Bewältigung der Materie durch den Geist in Kunst und Wissenschaft liegt in diesem einzigen centnerschweren Worte. V. 29 u. 30. Es wird zwar nicht bestimmt gesagt, daß dem Menschen auch der Genuß des Thierfleisches von Gott erlaubt worden sey, aber doch scheint derselbe nach der Gewalt, die er ihm über alle anderen lebendigen Geschöpfe gegeben, nicht gerade ausgeschlossen gewesen zu seyn; hier kömmt es nur darauf an, als einen Vorzug der Menschen vor den Thieren in Bezug auf die Nahrung hervorzuheben, daß der Herr jenen Gemüse und Baumfrüchte, diesen aber nur das grüne Gras angewiesen habe; denn das letztere wird unstreitig nur durch כָּל־יֶרֶק עֵשֶׂב bezeichnet, wobei man הִנֵּה נָתַתִּי aus dem vorigen Verse wieder herunterzunehmen hat. Indessen mag immer auch im Bewußtseyn des Verf. von dem ursprünglichen paradiesischen Zustande des Menschen die Tödtung der Thiere zu seiner Ernährung etwas Fremdes gewesen seyn, wie er denn aus einem gleichen Grunde auch nur von den vegetabili-

schen Speisen der Thiere redet und ihr sich wechselseitiges Verzehren ganz unberührt läßt. Wenn freilich die Lesart וְאֶת־כָּל־יֶרֶק, die wir in 15 codd. und von den LXX., Saad. und einigen codd. Targum. ausgedrückt finden, richtig wäre, dann würde mittelst einer künstlichen exegetischen Aushülfe, nach der אֶת nicht nur, sondern auch das ל vor כָּל־חַיַּת durch „zugleich mit" zu geben sey, dem Menschen auch die Fleischspeise gestattet worden seyn; aber abgesehen von dem Zwange, den man namentlich jenem לְ praef. anthun muß, so spricht besonders die allzu weite Entfernung des כָּל־יֶרֶק עֵשֶׂב von den dem Menschen zur Nahrung bestimmten Kräutern und Früchten gegen jene Erklärung. V. 31. Der Schöpfer sieht nun auf die ganze Reihe seiner vollendeten Tagewerke zurück und spricht die feierliche Billigungsformel über sie aus. — Kap. 2, 1. Wenn man gewöhnlich urtheilt, daß erst mit dem 4ten Verse ein neues Kapitel beginnen solle und die drei ersten des gegenwärtigen zweiten den Schlußstein des ganzen Schöpfungsgebäudes bildeten, so müßte man unsrem Abtheiler doch dieses zugeben, daß nach der Schließung des Sechstagewerks ein Ruhepunkt und neuer Abschnitt eintrete. — Es ist hart, nach einem Zeugma, wie die Ausleger in der Regel thun, das suffix. an צְבָאָ auch auf אֶרֶץ zu beziehen, weßhalb wir schon bei Nehemia, der unsren Vers Kap. 9, 6 seines Buchs vor Augen gehabt zu haben scheint, die natürliche Auflösung finden: „der Himmel und sein ganzes Heer, die Erde und Alles, was darauf." Wir halten es dem Charakter unsres Verf. angemessener, da er eben bei der Schöpfung der leuchtenden Heere des Himmels mit besonderem Interesse verweilte, daß er diesen auch hier noch einmal eine Auszeichnung gebe und also das fragliche suffix. nur allein auf שָׁמַיִם zurück bezogen haben wolle: „so waren denn Himmel und Erde vollendet und sein ganzes Heer". V. 2 fällt וַיְכַל mit וַיִּשְׁבֹּת im zweiten Gliede des Verses in einen Begriff zusammen:

indem Gott am siebten Tage mit seinem Geschäfte fertig war, so ruhte er auch von demselben. Sicher will der Verf. mit seinem וַיְכַל מְלַאכְתּוֹ das Fertigseyn ausdrücken. Wenn man freilich übersetzt: „es vollende Gott am siebten Tage sein Geschäft", so entsteht ein Widerspruch dagegen, daß er an demselben so geruht, daß er ihn als Ruhetag gesegnet und geweihet habe, und man begreift, wie die Lesart מִשְּׁשִׁי sich habe bilden können, die offenbar aus der Bedenklichkeit über das fortgesetzte Arbeiten Gottes an seinem Ruhetage bei den Samar., LXX. und dem Syr. geflossen, während der Chald., die beiden Araber und Hieronymus unsern masorethischen Text darbieten. Und wirklich verdient schon aus exegetischem Grunde die von Hieronymus bezeugte Lesart den Vorzug, wenn wir bei dem Begriffe des Fertigwerdens mit der Arbeit den ganzen sechsten Tag in Betrachtung ziehen; denn dann konnte in Wahrheit nicht gesagt werden, daß Gott sein Geschäft an ihm vollendet habe, sondern dieses war, strenge genommen, erst am Schlusse desselben der Fall. Geht man von unsrem masorethischen Texte aus, so wirft das folgende „er ruhte am siebten Tage" das einzig richtige Licht auf den vorhergehenden zweideutigen Ausdruck; denn wenn Gott am siebten Tage von seinem Geschäfte ruhen wollte, so mußte er an demselben mit ihm fertig seyn. Auf diese Weise brauchen wir nicht zu der ungrammatischen Uebersetzung unsere Zuflucht zu nehmen: „er hatte sein Werk vollendet", da dem Hebräer das plusquamperf. fehlt. V. 3. Die Segnung des siebten Tages besteht eben in der Heiligung, d. i. in der festlichen Auszeichnung desselben vor anderen Tagen. In dem אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת „welches er schuf, um es zu machen", ist mit großer Bestimmtheit die ganze Arbeit der sechs Tagewerke beschrieben, indem Gott nicht bloß den Stoff ordnete und bildete, sondern ihn auch erst hervorbrachte. Es paßt also gar nicht, wenn man zur Erklärung des בָּרָא לַעֲשׂוֹת an die

Verbindung von וַיְדַבֵּר לֵאמֹר oder לַעֲשׂוֹת הִקְדִּיל u. a. m. erinnert, als fände hier nur eine Ergänzung des Verbums durch ein anderes statt.

Völlig unbegründet erscheint die Annahme einer Interpolation der drei ersten Verse zu Gunsten der Sabbathsfeier, wie dieß auch in neuester Zeit anerkannt worden ist; nur irrt man wieder darin, daß man die Kosmogonie überhaupt wegen des Sabbaths mitgetheilt denkt; denn das Schaffen Gottes und seine Arbeit bleibt nach dem einfachsten Eindrucke der ganzen Ueberlieferung immer die Hauptsache. V. 4. Das Wort תּוֹלְדוֹת nach seiner Abstammung von יָלַד und seinem im A. T. vorherrschenden Gebrauche von „Geschlechtsregistern" ist zur Bezeichnung der Entstehung Himmels und der Erde auffallend. Man übersetzt es zwar gewöhnlich durch „Geschichte" mit scheinbar berechtigter Berufung auf das Vorkommen dieser Bedeutung Kap. 25, 19; 37, 2, wie sich dieselbe auch aus der ursprünglichen und einfachsten Geschichtserzählung von selbst gebildet, aber man darf doch gewiß dabei das Eigentliche des Ausdrucks nicht übersehen; denn da wir es mit einer höchst einfachen Darstellung zu thun haben, so dürften wir wohl einen viel näher liegenden Ausdruck zur Bezeichnung des Gedankens erwarten, wie etwa: also wurden Himmel und Erde gebildet. Wir sollen aber, auf das Vorhergehende zurücksehend, mit unsrem Verf. gleichsam das Geschlechtsregister des Universums überblicken, wie er es nach seiner successiven Aufeinanderfolge in sechs Entwickelungen der göttlichen Schöpfung vor unsren Augen ausgebreitet. Und so folgt bei der bekannten Streitfrage, ob V. 4. auf das Frühere sich zurückbeziehe, oder den Anfang des Folgenden bilde, schon aus der genaueren Erwägung unsres Wortes die Entscheidung für die erstere Annahme. Aber in dem folgenden Stücke finden wir ja auch in der That keine Geschichte des Himmels und der Erde, sondern nur von der letzteren und zwar in beson-

derer Beziehung auf den Menschen ist die Rede. Bei ihr bleibt er nun vorzugsweise stehen und trägt zuerst von seiner Schöpfung und Trennung in Mann und Weib ergänzend nach, was er bei der nothwendigen Kürze des erhaben-poetischen Tones im ersten Kapitel nicht hatte ausführen dürfen. Aus diesem Grunde erklärt sich auch, warum er später אֶרֶץ dem שָׁמַיִם vorausgehen läßt.

2.

Ueber die göttliche Autorität der neutestamentlichen Schriften.

Von

Wilhelm Zarnack,

Diakonus zu Beeskow in der Prov. Brandenburg.

Wenn gegen die Autorität der neutestamentl. Schriften im Allgemeinen ein schärferer Angriff, als je bisher, von Dr. Strauß gewagt worden ist, wenn sich viele wackere Kämpfer gefunden haben, welche diesen Angriff auf demselben Boden, wo er geschah, auf dem der historischen Kritik, zurückzuweisen mit gutem Erfolge unternahmen, so erscheint es nicht nur als zweckmäßiges Beginnen, sondern als dringendes Bedürfniß, auch die göttliche Autorität dieser Schriften ausführlich zur Sprache zu bringen, oder mit andern Worten, wie der Herausgeber des litterarischen Anzeigers in einem der früheren Jahrgänge desselben dazu aufforderte, eine genauere Untersuchung des Dogmas von der Inspiration des N. T. anzustellen. Wenn sich nun der Verf. dieses Aufsatzes genöthigt fühlte, für sich selbst diese Arbeit vorzunehmen, wenn es ihm gelang, für sich eine be-

stimmte, beruhigende Ueberzeugung dadurch zu gewinnen, so hofft er, daß die gegenwärtige Erläuterung des wichtigen Gegenstandes, wenn sie auch nicht darauf Anspruch machen darf, irgend etwas durchaus Neues zu geben, doch dadurch, daß sie einige eigenthümlich modificirte Ansichten enthält, vorzüglich aber dadurch, daß sie Manches klar ausspricht, was vielen unserer Theologen unbestimmt und dunkel im Gemüthe liegt, nicht ganz unnütz seyn dürfte.

Die göttliche Autorität der Schrift überhaupt und namentlich des N. T., auf welche es uns hier ankommt, beruht auf der Inspiration ihrer Verfasser; unsere ganze Untersuchung läuft mithin auf Beantwortung der Fragen hinaus: Sind die neutestamentl. Schriftsteller und dadurch ihre Bücher inspirirt? und in welchem Sinne sind sie es?

Wir müssen von der, in unsrer Kirche nicht ohne patristische Autorität ausgebildeten, Erklärung der Inspiration ausgehen, daß sie eine übernatürliche Wirksamkeit Gottes sey, wodurch er mittelst des h. Geistes die göttlichen Schriftsteller zum Aufsetzen ihrer Werke angetrieben, ihnen Sachen und Worte eingegeben und alle Irrthümer in dem theils vorher auf natürlichem Wege Erkundeten, theils eben göttlich Mitgetheilten verhütet habe. Und dürfen wir nun den ersten Theil der Erklärung, welcher den impulsus ad scribendum enthält, übergehen, so stellt sich die Frage so: Sind die neutestamentl. Schriften von solcher Beschaffenheit, daß sie im strengsten Sinne als frei von allen Irrthümern angesehen werden dürfen?

Da finden wir nun, wie es wenigstens erscheint, in ihnen nicht unbedeutende Differenzen. Wir wollen nur hier die verschiedenen Geschlechtsregister bei Matthäus und Lukas, die chronologische Abweichung der synoptischen Evv. von Johannes in Beziehung auf das letzte Mahl Jesu mit den Jüngern und auf die Kreuzigung, — die größere

Divergenz, daß nach jenen 3 nur Galiläa, nach Johannes ebenſo gut Judäa Schauplatz der öffentlichen Wirkſamkeit Chriſti iſt, erwähnen, wollen ferner daran erinnern, daß Matth. im 24. Kap. Jeſum ſo reden läßt, als ob er ſeine Wiederkunft zum letzten Gerichte als eins mit der Verwüſtung des jüdiſchen Landes und noch zu Lebzeiten der damaligen Generation geſchehend ſetzte, daß demgemäß die Apoſtel, namentlich Paulus, die Wiederkunft des Herrn als ſehr nahe denken, — und nun fragen: Wie iſt dieß alles zu erklären?

Da haben viele ältere und neuere Theologen, aus einem wohl erklärbaren, guten Gefühle bemüht, in der Schrift um jeden Preis Alles feſtzuhalten, zu unzähligen Hypotheſen und gezwungenen Erklärungen ihre Zuflucht genommen (ich führe der Kürze wegen nur ein Beiſpiel, die auch von Olshauſen erneuerte Vereinigung der Geſchlechtsregiſter durch Annahme von Adoption und Leviratsehe, an). Wird nun durch dieſes Verfahren etwas gewonnen? Und wenn das Aufſtellen ſo gewagter Hypotheſen auch nur darthun ſoll, daß das Behauptete doch nicht völlig undenkbar ſey, ohne daß man damit ſagen will, es ſey wahrſcheinlich ſo geſchehen, ſtößt ein ſolches Verfahren nicht den Unbefangenen ab? Erregt es in ihm nicht das dem beabſichtigten gerade entgegengeſetzte Gefühl, den Argwohn, daß die Sache ſelbſt, die man auf ſolche Art beweiſen will, wohl höchſt unſicher, ja unwahrſcheinlich ſeyn möge? Kommen dabei nicht ähnliche Kunſtſtücke, wie bei Strauß, zum Vorſcheine? Werden dadurch nicht gewandten Gegnern höchſt gefährliche Waffen geboten? Und was wird am Ende dadurch gewonnen? Ein auch ſolchen Erklärern einwohnendes hiſtoriſches Wahrheitsgefühl kann ſich doch nicht überall verleugnen; man redet ſich ſelbſt doch nicht Alles ein und ſieht ſich gezwungen, der entgegengeſetzten Ueberzeugung manche Conceſſionen zu machen, wodurch demnach die Strenge des Prinzips be-

einträchtigt wird. Warum also sollte man nicht lieber das Unleugbare gestehen, warum nicht aussprechen, was man halblaut sich selbst doch sagen muß: der Apostel Ansichten, wie sie in den neutestamentl. Büchern vorliegen, sind nicht durchweg im strengsten Sinne irrthumsfrei; es findet sich hie und da eine Meinung, die nicht gehörig begründet, eine Hoffnung auf die Zukunft, die im Einzelnen und Kleinen, wenn auch nicht im Großen und Ganzen, durch den Erfolg widerlegt ist, eine Auslegung der Worte Christi, welche seinem Sinne nicht ganz entspricht, eine Behandlung der alttestamentl. Stellen, eine Beweisführung aus ihnen, welche nur der Zeit, der eigenthümlichen und volksthümlichen Bildung der Apostel entspricht, für uns aber ihren Werth verloren hat, wie es sich z. B. mit dem Gewichte verhält, welches Paulus Galat. 3, 16. auf den Genes. 26, 4. gebrauchten Singular legt, und mit dem Gebrauche, den er von den Namen Sarah und Hagar Galat. 4, 24 ff. macht?

Oder zwingt uns etwa die Schrift, sie für inspirirt in dem Sinne der völligen Fehlerlosigkeit zu halten? Wir müssen uns diese Frage, um sie gründlich zu beantworten, in zwei auflösen, nämlich:

1) Erhellt aus der Schrift, daß die Verfasser der neutestamentl. Bücher sich bei dem Schreiben einer besonderen göttlichen Hülfe erfreuten, noch verschieden von ihrer allgemeinen Erfüllung mit dem h. Geiste, wodurch ihr geschriebenes Wort die volle Würde eines unfehlbaren Gotteswortes erhielte? — und 2) wenn dieß nicht erwiesen werden könnte, folgt aus ihrem Erfülltseyn mit dem Geiste im Allgemeinen, daß sie in sich und darum in allen ihren, gleichviel ob schriftlichen, oder mündlichen Aeußerungen von allem Irrthume frei gewesen seyen?

Was die erste Frage betrifft, so beruft man sich für die besondere Inspiration der heiligen Schriften vor

nehmlich auf 2 Petr. 1, 21. und 2 Tim. 3, 16. Die erſtere Stelle iſt wenig geeignet, den ſtrengen Inſpirationsbegriff zu ſtützen; ſie ſagt ja nur: die Prophetie des A. T. iſt nicht menſchlichen, ſondern göttlichen Urſprungs; was die Propheten geſprochen haben, kam nicht aus ihrem natürlichen Vermögen, ſondern Gott gab es ihnen durch überirdiſche Offenbarung (man denke, wie die Art ſolcher Offenbarungen z. B. erhellt aus Jeſ. 6. und Apgeſch. 10); ſo war es erklärlich, daß jene heiligen Männer noch nicht den vollen Sinn des ihnen Gegebenen durchſchauten, und daß auch ihre Zuhörer oder Leſer dieſen noch nicht vor der Erfüllung begriffen. Es kommt hier nicht darauf an, ob der 2. Brief Petri authentiſch ſey, oder nicht, indem das hier Ausgeſprochene gewiß allgemeine Ueberzeugung der Apoſtel war; auf jeden Fall iſt aber hier nicht von der Schrift im Ganzen, ſondern von der προφητεία γραφῆς und von einem Walten des Geiſtes auch im λαλεῖν, nicht einer beſondern assistentia im γράφειν, die Rede; ſomit kann die Stelle wohl gegen diejenigen, welche alle eigentlich göttliche Offenbarung in den Propheten, nicht gegen die, welche nur die abſolute Unfehlbarkeit der Schrift, die Inſpiration derſelben im altorthodoxen Sinne, leugnen, mit Grund gebraucht werden.

Näher den Punkt, auf den es hier ankommt, treffend iſt 2 Tim. 3, 16. Hier wird ausdrücklich die ganze Schrift des A. T. θεόπνευστος genannt. Man könnte freilich noch ſagen, daß damit, wenn auch ein Wehen des Geiſtes durch alle Theile der Schrift, doch nicht eine vollſtändige Unfehlbarkeit derſelben behauptet werde; aber wenn eine ſolche auch nicht nothwendig aus den Worten der Stelle ſich ergibt, ſo möchte doch kaum geleugnet werden können, daß Paulus die Schriften des alten Bundes insgeſammt für unfehlbar gehalten habe. Jedoch wenn einige Dogmatiker nun ſchließen: die Apoſtel halten das A. T. für inſpirirt in jenem ſtrengen Sinne; um ſo viel mehr müſſen ſie das

neue dafür halten, so heißt dieß höchst voreilig verfahren und die eignen Ansichten über den verhältnißmäßigen Werth der neutestamentlichen Schriften zu den alttestamentlichen ohne Weiteres auch den Aposteln beimessen. Wenn die Ansicht der neutestamentl. Schriftsteller über das A. T. bis ins Einzelne absolut bindend für uns seyn sollte, so müßte erst ihre Unfehlbarkeit feststehen, und selbst dann würde daraus für das N. T. noch wenig folgen. Die Sache scheint sich, nach unbefangenem Urtheile, durchaus so zu verhalten: die Jünger Christi halten jene heiligen Bücher, deren Entstehung sich im Dunkel der Vorzeit verliert, für inspirirt und unfehlbar; ihren eigenen Schriften aber, deren Ursprung sie kennen, von denen sie wissen, auf welche Art sie entstanden, vindiciren sie nicht dieselbe göttliche Würde. Sie thun dieß in Wahrheit nie und nirgends. Ein solches Unterlassen kann der, welcher weiß, daß das Verschweigen der wichtigsten Wahrheiten, um den Schein der Anmaßung zu vermeiden, nur von verstecktem Hochmuthe zeugen würde, nicht von ihrer Bescheidenheit ableiten. Es ist ebenso undenkbar, daß die Jünger beim Schreiben unbewußt vom Geiste geleitet worden seyen. Denn der Geist der Wahrheit ist auch ein Geist der Selbsterkenntniß, und sind sie sich seines Beistandes überhaupt bewußt, wie sie dieß so vielfältig beweisen, wie sollte es geschehen seyn, daß sie von dem noch hinzukommenden Beistande zum Schreiben nichts fühlten, nichts wußten? Wir sehen ferner, die Jünger des Herrn berufen sich, wo dazu alle Veranlassung gewesen wäre, durchaus nicht auf ihre Schriften als absolut entscheidend. Paulus überführt die Korinther im 2. Briefe nicht durch die unzweifelhafte Autorität des ersten, sondern das in jenem und in andern seiner Schriften Dargelegte sucht er noch in den folgenden Briefen zu beweisen. Würde er dieß mit einem anerkannt eigenen Worte Christi gethan haben? — Offenbar ordnet er auch die Autorität seines geschriebenen Wortes weit der Autorität Christi un-

ter; wäre das orthodoxe Dogma von der Inspiration aber gegründet, so ständen sie völlig gleich.

Es bleibt danach nur übrig, zu gestehen: ein besonderer Beistand des göttlichen Geistes bei dem Aufsetzen der neutestamentl. Bücher, der noch verschieden wäre von dem allgemeinen apostolischen Erfülltseyn mit dem Geiste, und der diese Bücher als nur Gottes Wort im eigentlichen Sinne enthaltend darstellte, ist aus jenen Hauptbeweisstellen nicht zu folgern. Nicht anders verhält es sich mit den übrigen Stellen der Schrift, welche zur Stützung der schroffen Inspirationstheorie angeführt zu werden pflegen. Wir können sie nach der Eintheilung von Hase (Hutterus redivivus, §. 45.) durchgehen. 1) Exod. 2, 27; Deut. 31, 19; Jes. 8, 1; Jer. 36, 2. Hier erhalten die Propheten den göttlichen Befehl zum Niederschreiben gewisser Offenbarungen; es läßt sich aber daraus weder dieß schließen, daß jedem Entschlusse zum Schreiben ein solcher unmittelbarer Befehl Gottes vorausgegangen sey, noch daß in den niedergeschriebenen Stücken kein Irrthum seyn könne. 2) Matth. 5, 17. Hier spricht Jesus die völlige Unverbrüchlichkeit jedes Buchstabens im Gesetz aus. Ist nun damit auch der ganze alttestamentl. Codex gemeint und wird ihm damit, den Ausspruch ganz wörtlich genommen, eine Autorität gesichert, die er nur durch jene Inspiration haben könnte, so müssen wir bedenken, daß Jesus selbst doch das A. T. mit einer solchen Freiheit behandelt, nach der es scheinen muß, es liege ihm am Buchstaben nicht so viel (er citirt z. B., wenigstens nach den Evangelisten, den Text der LXX., welcher dem Buchstaben nicht genau entspricht), daß die Praxis der Apostel ergibt, wie sie keineswegs das Wort des Herrn so verstanden haben können, als ob im eigentlichsten Sinne auch der geringste Buchstabe der Schrift heilig und unauflöslich sey. So bleiben uns nur zwei Erklärungen übrig: entweder wir nehmen an, Matthäus habe hier ebenso, wie Kap. 24, Jesu Wort nicht vollkom-

men genau wiedergegeben, — oder wir lassen, wie die alten Exegeten nothgedrungen thun, von der Strenge der Interpretation nach, und dann beweisen die Worte nicht mehr die wörtliche Unfehlbarkeit der alttestamentl. Schriften. Luk. 24, 27. thut doch nur dar, daß die Zukunft Christi den heiligen Männern unter dem alten Bunde durch göttliche Offenbarung so bekannt war, daß der Erfolg mit der Weissagung zusammentraf. Wenn der Verf. nun dieß für unleugbar hält, so scheint ihm daraus jene Inspiration, wie sie oben erklärt worden, keineswegs zu folgen. Nicht mehr liegt in den Worten Joh. 5, 39, — und will man zu diesen Aussprüchen noch Matth. 22, 41—45. fügen, so wird hier nichts weiter ausgesprochen, als daß Psalm 110. messianisch sey, und das kann er seyn ohne wörtliche Inspiration, wenn auch nicht ohne Offenbarung durch den göttlichen Geist, — wie denn auch nur durch Verwerfung der letzteren, nicht durch Ablegung der ersteren, die Schrift aufgelöst wird. 3) Die Stellen Joh. 14, 16; 15, 26; 16, 7 ff.; Apg. 1, 5; 2, 1 ff.; 4, 31. enthalten im Allgemeinen die Verheißung des Geistes und beweisen ihre Erfüllung, sagen aber nichts über den besondern Fall des Schreibens, weßhalb sie erst weiter unten berücksichtigt werden können. 4) Apg. 15, 28; 1 Kor. 2, 9 f.; Ephes. 3, 5; Gal. 1, 12. gehören ebenso wenig hierher, indem sie nur im Allgemeinen von wahrhaft göttlichen Offenbarungen durch den Geist reden, nicht von einer übernatürlichen besondern Hülfe beim Schreiben, — und freilich, wer jene leugnen wollte, widerspräche aller Schrift. 5) Mark. 16, 17; 1 Kor. 12, 1 ff.; 1 Joh. 2, 27, wozu man außer vielen andern Stellen noch Apg. 2, 5 ff. fügen kann, zeugen von außerordentlichen Gaben des Geistes, von denen auch erst später die Rede seyn kann. 6) Ebenso wenig gehören hierher Exod. 4, 12; Jer. 1, 9; Matth. 10, 20; Luk. 12, 11—12. u. s. w.

Wir kommen also auch hier auf das oben ausgespro-

chene Resultat zurück: die Inspiration der h. Schriftsteller, wie sie die ältere Dogmatik behauptet, als ein von der Erfüllung mit dem h. Geiste noch Verschiedenes, zu ihr Hinzukommendes, als eine Bewahrung vor allen, auch den geringfügigsten Irrthümern namentlich im Schreiben, erhellt nicht aus der Schrift.

Somit kommen wir zur Beantwortung des zweiten Theiles jener Doppelfrage: Folgt aus dem apostolischen Erfülltseyn mit dem Geiste die völlige Unfehlbarkeit der Jünger in sich und somit in allen ihren Aeußerungen?

Wir wenden uns zuerst zur Erklärung der verheißenden Worte Christi, Matth. 10, 20; Luk. 12, 11—12; Joh. Kap. 14—16, und fragen: Sind diese Worte so zu urgiren, daß man jenes Leiten in alle Wahrheit als Ausschließen alles Irrthums im strengsten Sinne faßt? oder mit andern Worten: Wird in der Verheißung, deren Meinung man doch unter Anderm auch aus der Erfüllung am Pfingstfeste erklären muß, eine so vollständige Veränderung der Jünger gesetzt, daß sie nur vorher natürliche, irrthumsfähige Menschen, von jener Stunde an aber reine, vollkommene Organe des h. Geistes, wenigstens in Beziehung auf die Erkenntniß, gewesen wären?

Mir scheinen die Aussprüche Jesu nicht so urgirt werden zu dürfen. Wenn Christus sagt, er werde dann nicht mehr in παροιμιαις, sondern παῤῥησια mit ihnen reden, so heißt das gewiß ebenso wenig, er habe vorher nur in παροιμιαις, gar nicht παῤῥησια zu ihnen reden dürfen, als es werde in seinem Worte ihnen von jener Stunde an nichts mehr παροιμια, sondern Alles durchleuchtend klar seyn; denn in demselben Zusammenhange nennt er die Jünger Freunde, indem er ihnen Alles kundgethan, was er vom Vater gehört; er bezeugt schon früher, daß dem Petrus nicht durch Fleisch und Blut, also nicht auf natürlichem Wege, die Ueberzeugung von seiner Würde gekommen sey, sondern vom Vater, mithin durch den Geist,

und Paulus, der doch den Geist nicht in geringerem Maße hatte, als die übrigen Apostel, sagt, daß ihm die unsichtbare Welt nur in *αἰνίγμασιν* erkennbar sey, was doch nicht wesentlich verschieden ist von *παροιμίαις*. Somit ist die Ansicht, daß Christus dort nur von einem relativen Unterschiede, von einem Mehr und Weniger rede, welche weiter unten genauer zu modificiren seyn wird, gewiß hinreichend begründet, und der johanneische Ausspruch, Ev. Joh. 7, 39, daß vor Christi Verklärung der Geist noch nicht da gewesen, darf darum nicht von einem absóluten Mangel des Geistes während des irdischen, niedrigen Lebens Jesu verstanden werden, wie darüber ja wohl kaum noch Verschiedenheit der Meinungen bestehen kann.

Der heilige Geist ist also am Pfingsttage nicht in absoluter Fülle über die Jünger gekommen. Nähmen wir dieß an, so stellten wir sie auch zu bedenklich Christo gleich. Hat der Herr sie auch annähernd Freunde, nicht Knechte nennen wollen, so waren sie doch über den Namen und Stand der Knechte nie durchaus erhaben; sie durften nie im strengen Sinne sagen: Wir und Christus sind eins; wer uns siehet, siehet den Herrn; so gab es auch für Einen nur, für Jesum, keine Geheimnisse im Reiche Gottes; für die Jünger blieben solche vorher und nachher.

Waren sie aber nicht allwissend; war von dem Rathe Gottes ihnen Vieles verborgen; führte der heilige Geist sie allmählich der schrankenlosen Erkenntniß näher, so daß sie dieselbe im irdischen Daseyn nie erreichten, so wäre dabei noch logisch möglich, daß sie sich nicht geirrt hätten; es ist ja verschieden, in Manchem unwissend seyn, und in Manchem sich irren; — manche Wahrheit nicht kennen, und Falsches meinen. Aber in der Wirklichkeit läßt sich nicht wohl denken, daß ein Mensch Manches nicht wissen und doch in keinem Stücke Falsches meinen sollte; vielmehr folgt, wie Schleiermacher einmal bemerkt, aus dem nicht Alles Wissen eigentlich auch das nichts absolut

Wissen; im Reiche Gottes hängt eine Erkenntniß so an der andern, daß jede von allen übrigen erst ihr rechtes Licht erhält; aus dem stückweisen Erkennen folgt auch das dunkle Erkennen (1 Kor. 13), und wenn durch das neue göttliche Leben, welches der h. Geist wirkt, doch nur allmählich der Teig durchsäuert werden kann, wenn dieser Geist doch des Menschen Seele nicht zu einer tabula rasa macht, auf die er täglich mehr schriebe; wenn im Gegentheile viel Eigenes im Menschen zurückbleibt, um von dem Göttlichen in fortschreitender Entwickelung überwunden zu werden, so ist es nothwendig, anzunehmen, daß in dem Bestreben, das übrig gebliebene Dunkel zu erhellen, Zusammenhang in das bruchstückweis Erkannte zu bringen, auch die eigenen Gedanken der Apostel einen bis zu einem gewissen Grade störenden Einfluß übten.

Es läßt sich ferner nicht denken, daß bei sittlicher Unvollkommenheit Freiheit von Irrthum bestehe; das Ebenbild Gottes ist ein einiges; es kann nicht in einer Beziehung, wie in der der Erkenntniß, vollendet seyn, während ihm in anderer, in der der Sittlichkeit, viel mangelte. Ganz deutlich wird dieß durch genaue Erwägung der bekannten Geschichte von des Petrus und Barnabas Schwachheit, Gal. 2, 11 ff., in deren Beurtheilung der treffliche Neander (in der Gesch. der apostol. Zeit) wohl irrt. Petrus that, um nur ihn zu erwähnen, sich der falschen Meinung der Judenchristen fügend, Unrecht. Wenn er die Sache aber so beurtheilt hätte, wie Paulus, würde er es gethan haben? Würde er, im klaren Bewußtseyn, er thue daran wider Gott, die Sünde begangen haben? Wenn dergleichen überhaupt vorkommt, so bezeugt es die äußerste Verstocktheit, welche wir dem irrenden Jünger gewiß nicht zutrauen dürfen; es geschah vielmehr ohne Zweifel in ihm, wie in uns allen die Sünde zur That wird; man disputirt sich die Bedenklichkeiten hinweg, das Bewußtseyn des Rechten wird durch Furcht und Begier verdunkelt; und so

irrte Petrus wenigstens vorübergehend in einem Punkte der christlichen Lehre, der dem Paulus so wichtig scheint, daß er das Aufgeben desselben einem gänzlichen Abfalle von Christo gleich setzt. Wo aber Irrthum in der Seele ist, wird er auch durch Worte offenbar. Es wird unter jenen Judenchristen, zu denen sich Petrus damals, mit Zurücksetzung der Brüder aus den Heiden, hielt, ohne Zweifel auch die Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes zur Sprache gekommen seyn, und dürfen wir glauben, daß Petrus sich da ohne Irrthum darüber geäußert habe? Das ist wohl undenkbar.

Paulus setzt ferner voraus, daß in den vom Geiste Erfüllten mancherlei Irrthümer übrig seyen; es herrscht ja Differenz der Meinungen, welche durch gegenseitige Verständigung ausgeglichen werden muß, und wenn er, zur Stützung seiner Autorität, sich auf den ihm gegebenen Geist beruft, 1 Kor. 7, 40, so tritt er damit nur der Anmaßung Solcher entgegen, welche, weil sie den Geist empfangen, ihren Willen für Gesetz erklärten, und sagt: Ich bin nicht geringer, als sie; wir stehen uns gleich; haben sie den Geist, ich habe ihn auch.

Sagt man dagegen, wie Viele thun, die Apostel seyen, wenn auch im Privatleben dem Irrthume unterworfen, doch in ihren amtlichen Aeußerungen unfehlbar gewesen, so ist dieß zuerst eine unerwiesene Voraussetzung, und dann ist der Unterschied zwischen Privatäußerungen und amtlichen nicht mit Bestimmtheit festzustellen. Man darf wohl behaupten, die Apostel fühlten sich überall in ihrem Berufe, der eben war, auf alle Weise, durch Privatgespräch und öffentliche Predigt, durch häusliches und kirchliches Leben Herzen für das Himmelreich zu gewinnen, und so ist jener Unterschied nur ein relativer und fließender. Soll aber daraus die Unfehlbarkeit der neutestamentlichen Schriften bewiesen werden, so ist auch in ihnen gar nicht auszumachen, was amtlich und nichtamtlich sey. Wenn

Lukas für den Theophilus Evangelium und Apostelgeschichte aufsetzt, thut er das freundschaftlich, oder von Amtswegen? und wenn das letztere, was hatte er für ein bestimmtes Amt? Wenn Paulus dem Philemon schreibt, so möchte man diesem Briefe am allerwenigsten einen amtlichen Charakter beilegen, und hat er darum eine geringere Autorität, als andere seiner Briefe? — Wenn der Verf. durchaus nicht leugnet, daß die Apostel in wichtigen Angelegenheiten der Kirche und da, wo sie sich vorzüglich in ihrem heiligen Berufe fühlen, auch kräftiger vom Geiste durchdrungen werden, so läßt sich doch daraus eine absolute Unfehlbarkeit ihrer Schriften nicht darthun.

Mithin ist eine Inspiration der h. Schriftsteller als Ausschließung jedes Irrthums, wonach namentlich die neutestamentl. Bücher ohne menschlichen, störenden Einfluß entstanden, im absoluten Sinne nur göttlich wären, aus der Schrift nicht zu erweisen; ja es ist eine solche Inspiration nicht einmal denkbar, man müßte sie denn als ein ganz mechanisches Dictiren fassen und die Eigenthümlichkeiten der Anschauungs- und Darstellungsweise von einer Accommodation des h. Geistes ableiten, was doch kaum ein Dogmatiker unserer Zeit wagen möchte.

Es gibt allerdings einen ekstatischen Zustand, in dem das niedrige Bewußtseyn zurücktritt und menschliche Gedanken nicht merklich einwirken. Von einem solchen redet Jesaias, Kap. 6; in einem solchen befand sich Petrus nach Apostelgesch. 10; in demselben Paulus zuweilen, z. B. auf der Reise nach Damascus (denn nach seiner eignen Erzählung, Apostelgesch. 22, 9, war die vernommene Stimme nur innerlich zu vernehmen, den Begleitern unhörbar) und nach 2 Kor. 12, 1 ff. Hier darf man wohl annehmen, daß die göttliche Kraft überwiegend und herrschend war. Dem schließt sich der Zustand an, in welchem die ersten Christen in Zungen redeten und weissagten; aber wenn es selbst von einem solchen heißt: *πνεύματα προφητῶν προ-*

φήταις ὑποτάσσεται, 1 Kor. 14, 32, wie viel weniger kann der Zustand des besonnenen Ueberlegens, wie er bei dem Schreiben und Dictiren vorwaltet, als ein solcher angesehen werden, in dem der heilige Geist die Jünger mit Vernichtung alles ihnen Eigenen zu seinen reinen Organen machte? — Bei aller Erfüllung durch den h. Geist, vornehmlich in dem ruhigen, besonnenen Zustande, muß man vielmehr zwei Factoren unterscheiden, die göttliche und die menschliche Thätigkeit. Die göttliche bleibt dieselbe, es ist derselbe, einige Geist; er wirkt aber in den verschiedenen menschlichen Persönlichkeiten verschieden nach Maßgabe der Umstände, vornehmlich aber nach Verhältniß ihrer Empfänglichkeit und Renitenz. — Nur wo jene völlig unbegrenzt und diese gar nicht vorhanden, wo keine einwohnende Sünde und Finsterniß ist, wie in Christo, kann das Wort des dann ohne Maß vom Geiste erfüllten Menschen vollkommen gleich Gottes Worte gesetzt werden. Auch wir haben ja den Geist; doch können wir von keinem Worte, das wir sprechen, wenn es nicht bloß Wiederholung des Wortes Christi ist, im strengen Sinne behaupten, es sey Gottes Wort, und ist nun auch, wie die Geschichte unwidersprechlich lehrt, in jenen ersten Christen der h. Geist in einem reicheren Maße und mit einer wunderbareren Wirksamkeit gewesen, als in uns, so haben sie ihn doch immer in einem Maße, nicht vollkommen, gehabt, so können sie durch ihn nur im Maße, nicht absolut, in alle Wahrheit geleitet und vor allem Irrthume bewahrt worden seyn.

Ist nun aber die Lehre von der Inspiration der neutestamentl. Schriften in dem Sinne, wie sie eine absolute Unfehlbarkeit bedingen würde, nicht schriftgemäß, so fragen wir: Wie hat sie sich bilden können? Auf welchem Grunde ist sie erbaut? Was hat die alten Dogmatiker bestimmt, sie so auszubilden? Was haben die Vertheidiger des alten Systems noch heute für Gründe, sie festhalten zu wollen?

Wenn der schärfste Gegensatz gegen den Pelagianismus der reformatorischen Dogmatik zum Grunde lag; wenn die Ansicht derselben von der Erbsünde als einer totalen Unfähigkeit zu allem göttlich Guten in Beziehung auf die Erkenntniß, wie auf das Thun, eine bestimmte, über allen Zweifel erhabene, vollkommen göttliche Autorität forderte, so glaubt man diese nur begründen zu können durch den strengsten Begriff von der Inspiration und Unfehlbarkeit der Schrift, die allein Glaubensartikel gründen sollte. Diesen Begriff fand man als allgemein geltende Ansicht der Kirche vor; man durfte ihn nur bestimmter hervorheben und genauer ausbilden; ihn zu begründen, erschien als weniger nothwendig, da er von keinem mächtigen Gegner bekämpft ward. So vergaß man bald, wie Luther, von einem tiefen, innigen Wahrheitsgefühle geleitet, die Schranken einer starren Consequenz durchbrochen und die Schrift mit großer Freisinnigkeit behandelt hatte, und gefiel sich darin, den Inspirationsbegriff immer consequenter und dadurch schroffer zu fassen. — War im Unwiedergebornen in Wahrheit keine Spur von Gefühl für die göttlichen Dinge übrig, so mußte ein mit voller göttlicher Autorität bewaffneter Buchstabe dastehen; es reichte nicht mehr hin, den Inhalt der Bibel für fehlerfrei zu erklären; man ging so weit, eine göttliche Bewahrung vor Irrthum in der Punctation des hebräischen Codex anzunehmen, und da selbst so der lutherische Glaube noch nicht bestimmt genug gewährleistet war, indem verschiedene Erklärung möglich blieb, so fuhr man fort, die Symbole, in denen die Streitpunkte mit viel größerer Genauigkeit und Schärfe bestimmt waren, ebenso, wie die Schrift, für unfehlbar zu halten. Wenn man dabei noch die Autorität der Bibel als der norma normans von der der Symbole als der norma normata unterschied, so war dieß doch im Grunde unwesentlich, — denn daß Irrthümer in den lutherischen Glaubensbekenntnissen enthalten seyen, durch Mißverstand

der norma normans, gab doch keiner der alten Dogmatiker zu. — Wenn nun, nachdem schon durch die calixtische und spenersche Schule an diesem harten Steinhause der Orthodoxie, aus welchem bei der größten Vollständigkeit und Unverletzbarkeit der Außenmauern, der innerliche, geistliche Gehalt des Glaubens fast entflohen war, gerüttelt worden, endlich der Rationalismus der neueren Zeit von dem alten Gebäude der Dogmatik nichts übrig gelassen hat; wenn er sein loses Spiel nur durch die Ansicht, daß die Schrift gar nicht inspirirt sey, daß überhaupt im Christenthume keine eigentliche, übermenschliche Offenbarung gegeben sey, treiben konnte, so ist eine starre Anhänglichkeit vieler unserer gläubigen Theologen an dem alten Inspirationsbegriff aus dem Gegensatze gegen jenes destruirende Princip sehr erklärlich. Man hat sich in den theologischen Streitigkeiten überzeugen müssen, wie die gerühmte Vernunft doch in concreto nichts Bestimmtes, Sicheres über die höchsten Gegenstände des Denkens und Lebens lehre, wie, was dem Einen vernünftig erscheint, von dem Andern für absurd erklärt wird, während es dem ruhigen Beobachter scheinen muß, Vernunft und Unvernunft sey zwischen den Streitenden ziemlich gleich vertheilt. Man hat sich aus der ängstlichen Unsicherheit zur gläubigen Anerkennung einer höheren Autorität gewandt und hat geglaubt, sich diese nicht anders, als durch Annahme eines inspirirten Wortes sichern zu können. Wenn man sich nun auch, von allen Seiten gedrängt, mancherlei Concessionen zu machen genöthigt sah, welche eigentlich die Regel schon aufhoben, so hat man sich dennoch den Begriff so gut, wie möglich, zu bewahren gesucht, und so gibt es unter unseren gläubigen Theologen (der Laien nicht einmal zu gedenken) viele, welchen es dünkt, als ob mit der alten Inspirationstheorie der Grund des Glaubens aufgegeben und mit der Einräumung einiger Irrthümer im N. T. dem kecken Verfahren des Rationalismus Thor und

Thür geöffnet würde, die, auf Erscheinungen, wie das strauß'sche Werk hinzeigend, aussprechen: das muß daraus werden.

Aber sucht man einen Grund und Boden der Ueberzeugung, auf dem man feststehen könne, so muß dieser zuerst feststehen; wie es sich aber mit jener Inspirationstheorie verhalte, ist aus dem Vorhergehenden klar geworden; sie entbehrt des biblischen Beweises; wer sie sich aneignen will, muß sie willkürlich auf Menschenwort annehmen. Und was wird nun daraus? Fällt bei näherer Kenntniß der Theologie, ja wenn man sich nach dem Rathe Einiger auch dagegen verschließen wollte und könnte, fällt bei genauerer Kenntniß der h. Schrift selbst nicht die unsichere, durch Menschenwillkür erbaute Grundlage zusammen und mit ihr das ganze dermalige Gebäude des Glaubens? Wird man sich dann, in der Zeit der Anfechtung, mit jenem Beweise für die Inspiration trösten können, der da setzt, sie sey nothwendig, wenn die Offenbarung überhaupt nützlich seyn solle? Wird der Gedanke sich nicht aufdrängen: Wäre die Ueberzeugung von der absoluten Unfehlbarkeit der Schrift wirklich als Grundlage des Glaubens nothwendig, so würde diese Lehre bestimmt in der Bibel ausgesprochen seyn, da doch nun im Gegentheil ihr ganzer Inhalt dagegen spricht? Und fällt man nicht durch diese Art der Beweisführung in das übel berüchtigte Verfahren des Rationalismus hinein? Wenn man sagt: Gott konnte anders keine Offenbarung geben; — er mußte für ihre genaue und unfehlbare Ueberlieferung sorgen, heißt das nicht, das Verhältniß unserer Erkenntniß zu der unerforschlichen göttlichen Weisheit verkennen? — Nein, anmaßlicher Mensch, es ist deine Sache nicht, zu sagen: So mußte Gott thun, also hat er so gethan, sondern in stiller Erwartung der Wunder, die du schauen werdest, den verborgenen Wegen Gottes nachzugehen, zu

forschen: Wie hat Gott gethan? und dich mit freudigem Danke in seinen Willen zu schicken. Thust du nicht so, dann straft sich deine Unbesonnenheit früher oder später; in der Zeit der Anfechtung fällt der auf Menschenautorität, d. h. auf Sand, gebaute Glaube zusammen.

Und wenn man sich selbst überreden könnte, die orthodoxe Inspirationstheorie sey wohl begründet, so hätte man darin doch noch nicht den gesuchten unantastbaren Grund des Glaubens; es bedürfte für jene ängstlichen, am Buchstaben haftenden Christen noch eines andern. Es müßten die h. Bücher zunächst durch übernatürliche Leitung der Abschreiber von Zusätzen, Glossemen, Schreibefehlern so frei erhalten seyn, daß für jeden Buchstaben und Punkt feststände, was göttlich autorisirter Text wäre. Dann wären noch an tausend Stellen verschiedene Erklärungen möglich, und so bedürfte es der inspirirten Exegeten; es müßte, weil doch die große Mehrzahl der Christen die Schrift nicht in den Ursprachen lesen kann, in jeder Landessprache eine göttlich autorisirte Uebersetzung geben, sollte anders ihr Glaube nicht auf Menschenwort beruhen; es bedürfte auch noch der inspirirten Erklärung der Uebersetzungen, indem auch diese verschiedene Erklärungen zulassen. — Man antwortet, dieses Apparates bedürfe es nicht, denn ein unbefangener, wahrheitliebender Sinn, der an Gottes Wort nicht mäkeln will, sondern die Erkenntniß zum Heile der Seele sucht, werde die richtige Erklärung wohl treffen. Ganz wohl, ich bin davon gleichmäßig überzeugt, aber ein so reines Herz, durch die Gnade vorbereitet und befähigt, Gott zu schauen, wird auch von der Wahrheit des Evangeliums überzeugt werden ohne Kenntniß des Inspirationsbegriffs. Freilich wenn zwei Menschen von gleich reinem Gemüthe, z. B. ein Nathanael und ein Cornelius, die Schrift lesen, so werden die Glaubensbekenntnisse, welche sich jeder von ihnen

daraus bildet, noch in unweſentlicheren Dingen verſchieden ſeyn; ſo ſoll es aber auch ſeyn, und eine größere allgemeine Uebereinſtimmung wird nur durch die neue Willkür, daß man den Symbolen eine der Schrift gleiche Würde beimißt, erzielt werden können. Mithin, will man ſich nicht immer weiter in grundloſe Vorausſetzungen, wähnend, damit einen feſten Grund des Glaubens zu erbauen, verlieren, ſo leiſtet das alte Dogma von der Inſpiration der Schrift gar nicht einmal, was es ſoll. Und ſo wäre auch von dieſer Seite keine Urſache da, es unverändert feſtzuhalten.

Nachdem wir uns aber durch dieſe negativen Erläuterungen den Weg gebahnt haben, ſchreiten wir zur poſitiven Beantwortung der Frage: Wie verhält es ſich mit der göttlichen Autorität der neuteſtamentlichen Schriften?

Hier kommt es nun zuerſt darauf an, auf rein hiſtoriſchem Wege die menſchliche Glaubwürdigkeit jener Bücher darzuthun; ein anderes Verfahren iſt durchaus unzuläſſig; jede dogmatiſche Argumentation muß, wenn man nicht zuvor mit dem hiſtoriſchen Beweiſe aufs Reine gekommen iſt, an dem Fehler leiden, daß ſie vorausſetzt, was erſt erwieſen werden ſoll. Und namentlich in der neueſten Zeit, wenn durch den Angriff von Strauß auch kein Stein von dem hiſtoriſchen Fundamente des Glaubens unangetaſtet geblieben iſt, und wenn das Niederreißen durch eine anmaßliche, kecke Kritik geſchah, ſo muß dieß Fundament durch eine beſſere Kritik wieder aufgebaut werden. — Wenn dieſe nur den unerlaßlichen Forderungen entſpricht, wenn ſie in einem ernſten, dem heiligen Gegenſtande angemeſſenen, aufrichtig wahrheitliebenden Sinne geübt wird, ſo wird ſie die beiden Abwege, auf welche ſie ſo oft gerathen, gleichmäßig vermeiden, nämlich den des dreiſten Uebermuthes, der des Aufſpürens von angeblichen

Mängeln des alten Gebäudes, des Rüttelns und schonungslosen Niederreißens kein Ende kennt, und den des listig sophistischen Vertheidigens des unhaltbaren Alten, bloß weil es hergebracht und der trägen Gewohnheit lieb geworden ist. So wird sie die unzweifelhafte Echtheit der bei Weitem meisten neutestamentl. Schriften in ein helles Licht stellen und zu dem Resultate führen, daß in der Aufnahme derjenigen, welche man nicht mit derselben Evidenz als echt urchristlich erweisen kann, die alte Kirche unter Beistand des heiligen Geistes durch ein sehr richtiges Gefühl geleitet worden sey, indem, mit sehr wenigen Modificationen, derselbe Geist und Glaube in ihnen, wie in den unzweifelhaften, herrschend, sie von den apokryphischen und häretischen auf das Bestimmteste unterscheidet, daß die Kirche wohl in dem Urtheile, daß ein neutestamentl. Buch von diesem oder jenem Verfasser herrühre, zuweilen, nicht aber in dem, ob eine Schrift apostolischen Sinnes und Charakters sey, geirrt habe.

So treten zuvörderst diese heiligen Schriften in eine Reihe mit den vollkommen sichern Documenten der Profangeschichte, und dieß ist ihre menschliche Autorität. Sind wir nun von dieser fest überzeugt, so steht uns das Bild, welches sie vom Erlöser und von den Zuständen der urchristlichen Zeit geben, aus der sie unmittelbar hervorgehen, als unbezweifelt da. Mag es seyn, daß in der Mittheilung von Reden und Thatsachen einzelne Fehler vorkämen, wenigstens solche, welche die Wahrheit dieses Bildes wesentlich alterirten, können von den h. Schriftstellern, schon weil sie einfache, unbefangene, wahrheitliebende, weder durch falsche wissenschaftliche Theorien verschrobene, noch durch irdisches Interesse verführte Männer sind, nicht begangen worden seyn. — Zu diesem Bilde der ersten Gemeinde gehört aber durchaus wesentlich, ja als der alles Andere bedingende Grundzug, die Er-

füllung der ersten Christen mit dem heiligen Geiste, und es sollte denkbar seyn, daß Alles, was wir davon in der Schrift lesen, wenn nicht ersonnen sey, doch auf falscher Erklärung natürlicher Thatsachen beruhe? Der Schreiber dieses wenigstens muß gestehen, daß ihm kein Factum der älteren Geschichte gewisser beglaubigt erscheint, als dieß: Christus hat den Seinigen den heiligen Geist als übermenschlich kräftigen Lehrer und Führer verheißen, und dieses Wort ist auf eine unzweifelhaft erkennbare Weise in Erfüllung gegangen. Dieß Walten des Geistes motivirt ja so sehr die ganze Entwickelung der Kirche mit ihren wichtigsten Thatsachen, daß, wenn es hinweggedacht wird, die ganze älteste Geschichte der Kirche unerklärbar wird. So wird ja, um nur eins anzuführen, Petrus erst durch den auf Cornelius und die Seinen ebenso, wie auf die Apostel am Pfingsttage, fallenden Geist gründlich überzeugt, daß, den Heiden die Aufnahme weigern, heiße, wider Gott streiten; — durch seine Erzählung der Begebenheit erlangen die Gläubigen zu Jerusalem sodann dieselbe praktische Ueberzeugung, und diese wird Grund, daß die christlichen Missionäre sich auch an die Heiden wenden, so daß also durch dieses Factum die Praxis der Kirche fest entschieden wird.

Der heilige Geist fällt aber auf die Gläubigen der apostolischen Zeit überall in derselben wunderbaren Weise, so daß, wo dieß noch nicht geschehen, die Aufnahme in das Reich Christi noch nicht als vollständig angesehen wird (Apostelgesch. 8, 14 ff.; 19, 1 ff.). Derselbe verklärt ihnen Christum und erhält sie in enger Gemeinschaft mit ihm und dem Vater; er leitet sie in alle Wahrheit, aber schon wegen seiner Allgemeinheit gibt er den zuerst von ihm erfüllten Jüngern keine völlig entscheidende, gebietende Autorität über die andern Christen; wo sie eine solche in gewissem Maße in Anspruch nehmen, thun sie es nicht

als Inhaber des Geistes, sondern als Augenzeugen des Lebens Christi (Apostelgesch. 1, 21—22) und als von ihm berufene, mit der Leitung der gesammten Kirche beauftragte Diener (κλητοὶ ἀπόστολοι).

Dieser Geist nun führt die Christen überhaupt und namentlich die Apostel nicht so in alle Wahrheit, daß er sie auf einmal mit ihrem ganzen Strome überschüttete, sondern so, daß er sie im allmählichen Fortschreiten von Stufe zu Stufe hebt und in der lebendigen Wechselwirkung der Heiligung und Erkenntniß zu immer reineren Gefäßen seiner göttlichen Herrlichkeit bildet.

Die Gläubigen sind aber nicht zu allen Zeiten gleich voll des Geistes. Sie befinden sich zuweilen im ekstatischen Zustande; sie erhalten in solchem und in Träumen unmittelbare Offenbarungen (s. weiter oben); es werden ihnen überhaupt solche, oft ist nicht genauer gesagt, wie? zu Theil, vergl. z. B. Apostelgesch. 20, 23; 21, 11. u. s. w. — Der gewöhnlichste Erfolg und Ausdruck des Hingenommenseyns vom Geiste ist das προφητεύειν und γλώσσαις λαλεῖν, letzteres mit so weitem Zurücktreten des gewöhnlichen menschlichen Bewußtseyns, daß es für die γλώσσαις λαλοῦντες der ἑρμηνεύοντες bedarf. — Auf solche Art werden den Gläubigen unmittelbar die Befehle Gottes gegeben; sie erhalten so auch Kunde desjenigen göttlichen Willens, der nicht im unmittelbaren Zusammenhange mit dem Worte Christi steht (so konnte ja aus Jesu Worten auf keine Weise folgen, daß gerade Paulus der Heiden Bote werden sollte, oder daß er nach Macedonien gehen müßte). Es tritt hier das Vermitteltseyn aller Offenbarungen Gottes an die Gläubigen durch Christum nicht so deutlich hervor.

Solche Augenblicke der höchsten ἐνέργεια des Geistes, wenn sie auch selten sind, können schon an sich nicht ohne Einfluß auf den übrigen Verlauf des innern Lebens seyn;

die Chriſten ſind in allen übrigen Augenblicken nicht leer vom Geiſte, aber er wirkt hier ſtiller, ſo zu ſagen, natürlicher, nicht als neue Offenbarungen mittheilend, ſondern an das Wort des Erlöſers erinnernd, es erklärend, ſeine Anwendung auf alle Lebensverhältniſſe zeigend. — Die Wirkſamkeit des Geiſtes ſenkt ſich auch tief herab, ſo z. B. erſcheint ſie in jener Zeit der Schwachheit Petri; nie verſchwindet ſie ganz, ſo lange der Glaube bleibt, denn gänzliche Leerheit vom Geiſte wäre völlige Trennung von Chriſto. Zwiſchen beiden Extremen, dem faſt gänzlichen Hingenommenſeyn von der überwältigenden Kraft des Geiſtes und dem beinahe Verlaſſenſeyn von ihm, bewegt ſich überhaupt das chriſtliche Leben, und ſo auch in der apoſtoliſchen Zeit. — Aber kräftiger, intenſiver in den Einzelnen iſt damals dieſer Geiſt; je weniger der Sauerteig die ganze Maſſe durchſäuert hat, deſto mehr iſt er auf einen Punkt concentrirt. Die Kräfte der neuen Schöpfung regen ſich lebendiger in der friſchen Jugend; daher zur Zeit Chriſti und der Apoſtel auch die Wunder, welche ſich, ohne daß eine beſtimmte Zeit ihres Aufhörens angegeben werden könnte, allmählich verlieren. Seit aber der heilige Geiſt Gemeingut einer ſehr ausgebreiteten Kirche geworden iſt, verliert ſich mehr und mehr ſeine plötzliche Gewalt; er kommt immer weniger dem Windesbrauſen, immer mehr der ſanft wehenden Morgenluft ähnlich. Wenn man darum die erſten Gläubigen als Inſpirirte den ſpäteren als Nichtinſpirirten entgegenſetzen will, ſo darf man nur nie vergeſſen, daß der Gegenſatz einzig und allein ein relativer, gradueller ſeyn kann. Aber auch aus dieſem relativen Unterſchiede ergibt ſich, daß den h. Schriftſtellern nicht allein um ihres Umganges mit Jeſu willen, nicht allein wegen ihres unmittelbaren Lebens in der Gemeinde, deren Zuſtand ihre Bücher bezeugen, ſondern auch durch den Geiſt, der urſprünglich kräftig über ſie gekommen, eine bei Weitem

größere Autorität beizumessen sey, als den späteren Christen, daß, wenn der Späteren Lehre erst nach dem N. T. beurtheilt werden kann, die Bücher des N. T. selbst die jedes Urtheil über Christliches und Unchristliches bestimmende Norm abgeben. Diese Autorität, welche sie als Werke der ursprünglich wunderbar vom Geiste Erfüllten besitzen, ist ihre göttliche Autorität.

Wenn nun die eben gegebenen Bestimmungen sich mit unabweislicher Gewißheit aus der Geschichte der ältesten Kirche ergeben, so lassen sie noch das Bedürfniß einer genaueren Fassung übrig. Diese aber zu finden, ist das eigentlich Schwierige, ja es leuchtet ein, daß die Aufgabe gar nicht vollständig, sondern nur annähernd gelöst werden kann, und dieses nur will der Verf. versuchen.

Wir finden, daß viele Dogmatiker die Unfehlbarkeit der h. Schriftsteller nur auf die Glaubenslehren, andere nur auf die Fundamentalartikel bezogen haben. Diese Bestimmung ist, noch ganz abgesehen von ihrer Begründung, sehr ungenau. Denn was ist Glaubensartikel? und wie unterscheidet er sich von der bloßen Historie? Die Geschichte Christi ist ja vorzüglich Gegenstand des Glaubens. Und welche sind die Fundamentalartikel? Die Dogmatik ist darüber nicht einig. — Gestehen wir aber dieß, so kommen wir doch über diese Bestimmungen nicht weit hinaus; nur dürften wir Ursache haben, sie anders zu modificiren.

Der h. Geist nämlich ist, wenn auch nach Maß und Aeußerungen verschieden, im Grunde derselbe in den Aposteln und in uns. Wir kennen ihn aber aus eigener Erfahrung als einen religiösen Geist, in die Wahrheit der Erkenntniß, der Empfindung und des Wandels gleichmäßig einführend. Sehen wir nun von jenen besondern, nur in einzelnen Augenblicken gegebenen Offenbarungen, die sich nach Bedürfniß auf rein äußerliche Dinge beziehen

konnten (wie jene Kunde, die dem Ananias von der Wohnung des Paulus, Apoſtelgeſch. 9, 11, dem Cornelius von dem Aufenthaltsorte des Petrus kam, Apoſtelgeſch. 10, 6), weil ſie offenbar nicht von dem regelmäßigen Walten des Geiſtes ausgehen, ſondern zu demſelben hinzukommen, ganz ab, ſo leuchtet ein, daß das Licht des Geiſtes am hellſten auf den Mittelpunkt des Heils ſchien, wie das ſchon in Luther's Wort liegt, der die Inſpiration der Schriften daran, ob ſie Chriſtum treiben, zu prüfen lehrt. Die Jünger wurden praktiſch und theoretiſch zugleich über die Centralwahrheit des Evangeliums, die Erlöſung durch Chriſtum, belehrt; praktiſch, indem die Erfahrung des durch den Geiſt geweckten inneren Lebens ihnen bezeugte, daß nur in Chriſto das Heil ſey, und ſie mit lebhaftem Widerwillen gegen Alles, was in Lehre und Leben dieſem Heile zuwider war, erfüllte. Dieß Licht verbreitete ſich dann von dem Mittelpunkte aus und fiel, allmählich abgeſtumpft, ſchwächer auf die weiter entfernten Partien. — Wo die Apoſtel mehr amtlich auftraten, fühlten ſie ſich dann auch natürlich inniger und kräftiger vom Geiſte des Herrn durchdrungen, ſowie der chriſtliche Prediger ſich auch heute auf der Kanzel und am Altare lebendiger von Gott beſeelt findet. — Was aber die bloß hiſtoriſchen Dinge betrifft (denn von den wichtigſten Grundwahrheiten herabſteigend kommen wir auch auf ſolche im N. T. berichtete Sachen, welche an ſich nicht in der geringſten Beziehung zum Frieden bringenden und heiligenden Glauben ſtehen, z. B. ob die Gefährten Pauli vor Damaskus das Licht geſehen, die Stimme nicht gehört, was Paulus ſelbſt Apoſtelgeſch. 22, 9. u. a. O., oder die Stimme nur gehört, das Licht nicht geſehen haben, was Lukas Apoſtelgeſch. 9, 7. erzählt), ſo kann man mit Zuverſicht behaupten, daß der h. Geiſt die Jünger ebenſo vor Leichtgläubigkeit, wie vor dem leichtſinnigen Uebertreiben

und Ausschmücken der Thatsachen bewahrte, was wir auch unter uns als intellectuellen und moralischen Fehler ansehen, und daß er sie mit aufrichtiger Wahrheitsliebe und jener ἀκρίβεια, deren sich Lukas rühmt und die ihm von Dr. Tholuck neuerlich treffend vindicirt worden ist, zu reden und zu schreiben lehrte.

Weiter dürfen wir nicht gehen; es ist unmöglich, dem geringfügigsten Buchstaben der h. Schrift jene göttliche Autorität, wie sie die alte lutherische Dogmatik zu ihrem Gebrauche erdachte, zuzuschreiben; Zeit ist es geworden, daß die Theologie jene Vorstellung aufgebe. — Somit wäre die ursprüngliche Frage beantwortet; der Verfasser würde aber glauben, seiner Aufgabe sehr unvollkommen genügt zu haben, wenn er nicht auf die sich nothwendig anschließende Untersuchung einginge: Welchen Einfluß hat diese veränderte Ueberzeugung auf die Behandlung der neutestamentl. Schriften und die Feststellung des Glaubensinhalts aus ihnen?

Wenn sich die oben ausgeführte Ansicht allgemeine Geltung verschafft, wie nach des Verf. Ueberzeugung die religiöse und wissenschaftliche Bewegung unserer Zeit darauf hinarbeitet, so kann sich jene Methode der Dogmatik, die, ausgehend von dem schroffsten Gegensatze gegen den Pelagianismus, das menschliche Verderben bis zum Mangel jedes Ueberrestes von gutem, reinem Wahrheitsgefühle übertreibend, sich nur auf den Buchstaben der Schrift gründen zu können meint, freilich nicht halten. Wenn ihre Begründer sich durch Andeutungen in ganz einzelnen Schriftstellen zur Behauptung der wichtigsten Weltansichten legitimirt glaubten (z. B. den Untergang der Welt durch Feuer nach 2 Petr. 3, 7, die Höllenfahrt Christi nach 1 Petr. 3, 19, die Erneuerung der Creatur nach Röm. 8, 18 ff., einzig weil sie dort angedeutet sind, als unleugbare und hoch-

wichtige Glaubenswahrheiten aufstellten), wenn sie durch Zusammenstellen von mancherlei Aussprüchen der Schrift ohne Rücksicht auf ihren verschiedenen Charakter, ob sie nun streng didaktisch, ob poetisch, ob rhetorisch seyen, eine künstliche Mosaik bildeten, so kann ihr Thun sich uns nicht mehr empfehlen. Aber mag immerhin die harte Muschelschale, welche nach Gottes Willen eine gute Zeit lang das Kleinod des Glaubens bewahren und schützen sollte, zerbrechen, die edle Perle wird damit nicht zerstört werden. Jene Dogmatik in ihrem bloß dialektischen Verfahren, das fast nothwendig früher oder später auf den Abweg eines bloß sophistischen Klügelns an der Wahrheit führt, entspricht den Forderungen nicht, welche das christliche Bewußtseyn unserer Zeit an die Theologie macht. Sie hat die Opposition der freier Gesinnten, der wissenschaftlich und religiös Erregbareren durch die, wenn auch in guter Absicht angewandte, doch, man darf wohl sagen, unheilige Art, mit der sie den gesunden Fruchtbaum des Glaubens theils zu groben Balken behaute, theils zu künstlichem Spielwerke zerschnitzte, nothwendig gegen sich gewaffnet. Der Sinn der neuen Theologie wendet sich von einem solchen Verfahren offenbar ab. Eine tiefsinnigere, gemüthlichere und, wenn man das Wort nicht mißverstehen will, mystische Behandlung der Dogmatik, in welcher de Wette (in einer früheren Recension der troxler'schen Logik in den Studien und Kritiken) die endliche Vereinigung des Supernaturalismus und Rationalismus ahnt, thut unserer Zeit noth; — und einer solchen ist unsere Ansicht der h. Schrift im höchsten Grade günstig.

Man nimmt dieselbe in diesem Sinne als die glaubwürdige Urkunde eines göttlichen Werks, das von dem Gottmenschen Jesus Christus ausging, aufgesetzt von denen, welche nicht nur vermöge ihres Lebens mit Jesu und

in der ersten Gemeinde die Wahrheit des Bezeugten am beßten kannten, sondern auch durch eine lebendigere Kraft des h. Geistes vorzugsweise befähigt waren, sie mitzutheilen. Man glaubt dann freilich nicht mehr, aus ganz einzeln stehenden Andeutungen in der Schrift die wichtigsten Wahrheiten herleiten zu können, man entsagt dem noch immer allzu gewöhnlichen Gebrauche, die dogmatischen Lehrbücher mit unzähligen Citaten einzelner Stellen, im bunten Gemisch aus dem A. und N. T., aus den Büchern Mosis und den Propheten, den Evangelien und der Apokalypse, auszustatten, aber man wendet sich dafür dem Schriftgebrauche im Ganzen und Großen zu, wie ihn Schleiermacher empfohlen und anzuwenden begonnen hat. Man hält nur das als wesentlich zum christlichen Glauben gehörig, was, den eigentlichen Mittelpunkt des religiösen Lebens, unser Verhältniß durch den Erlöser zu Gott, betreffend, als allgemeine Ueberzeugung der Jünger des Herrn dasteht, — und läßt mancherlei biblische Ansichten, die mehr in das Gebiet der Natur- und Weltweisheit gehören, auf sich beruhen.

Erscheint das hier Ausgesprochene nun zu unbestimmt, zu sehr dem Mißbrauche ausgesetzt; sieht es aus, als setzten wir damit die Vernunft, als zum Scheiden des Unwesentlichen vom Wesentlichen berufen, über das geoffenbarte Wort Gottes, so ist das eben nur Schein. — Wir sind vielmehr überzeugt, daß nicht die menschliche Vernunft in concreto, sondern der Geist Gottes in alle Wahrheit leitet, daß jene an sich nur ein schlafender Keim ist, der durch die göttliche Offenbarung befruchtet werden muß. Wir wenden nur an und dehnen weiter aus, was auch die alte Dogmatik, gewissermaßen im Widerspruche mit ihrem Systeme, zu setzen durch die Schrift gedrungen war, daß nämlich der Einzelne, wie die Kirche, nur durch den Geist Gottes in die christliche Erkenntniß eingeführt werden kann. —

Wenn aber jener Keim befruchtet worden, wenn die vorbereitende Gnade das Gemüth gelehrt hat, in der Offenbarung das Heil zu ſuchen, ſo wird dieß redliche Gemüth durch den in der Schrift kräftig waltenden Geiſt mehr und mehr erweckt, derſelbe Geiſt wird durch das Mittel der Schrift in ihm erzeugt — und in der Wechſelwirkung des Lebens und Erkennens, der Kraft und Einſicht, des Forſchens in der Schrift und der Reflexion über die eigenen Gemüthszuſtände wird allmählich das Räthſel gelöſt, wird der Unterſchied zwiſchen dem Weſentlicheren und Gleichgültigeren in der Schrift annähernd gefunden, wird auch in Beziehung auf das letztere die ehrfurchtsvolle Behandlung der heiligen Urkunden, die ihrem Urſprunge und Inhalte geziemt, hinreichend geſichert. Iſt es doch ausgemacht, daß Niemand zu Chriſto kommt, es ziehe ihn denn der Vater, daß Niemand glaubt, der nicht durch die Gnade zu immer tieferer Erkenntniß der Wahrheit, daß nur in Chriſto das Heil iſt, geführt worden iſt. Und wo nun ein Gemüth ſo von Gott geführt wird, da bedarf es keiner menſchlich gearbeiteten Feſſeln, wie jener Inſpirationstheorie, um zu verhüten, daß es nicht zu weit geführt werde; davor ſichert am beſtimmteſten jener innere Führer. Dem hat unſere proteſtantiſche Kirche vertraut, indem ſie, echt freiſinnig, dem Volke die Schrift in die Hände gab, — und auf den wollen wir ferner getroſt bauen. Eine durchgehende Uebereinſtimmung der Ueberzeugung bis ins Einzelnſte und Kleinſte wird freilich ſo nicht für den Augenblick erzielt werden können. Doch auch mit der Annahme einer abſolut vor Irrthum ſichernden Inſpiration hat man ja nie eine ſolche zu Stande bringen können. Die Vorausſetzungen, welche das innere Leben der Menſchen, ihre Gemüthserfahrung, gibt, bringt einmal Jeder zur Leſung der Schrift mit; was ihm da unter der Führung Gottes gewiß geworden iſt, kann und darf er um keiner Theorie

willen aufgeben. Selig nur, wer mit aufrichtigem, einfältigem Gemüthe, mit reinem Herzen sein inneres Wesen betrachtet; er wird Gott schauen in dem Erlöser; — die Schrift öffnet ihm mit der reicheren Selbsterkenntniß zugleich die Tiefen der Gotteserkenntniß, und so wird in allen redlich Gott suchenden Herzen ein im Wesentlichen gleicher Glaube erzeugt. Anders aber soll es auch nicht seyn; Gott hat uns keinen göttlichen Buchstaben, den man nur auswendig lernen dürfte, um der Wahrheit gewiß zu seyn, geben, er hat uns die theoretische Wahrheit nur im Kampfe des innern Lebens erringen lassen, christliches Leben im Gemüthe und Verstande nur zugleich wachsen lassen wollen. — Sehen wir noch alle in einem Spiegel, im dunkeln Worte, erkennen wir alle nur stückweise, so wäre mit der völligen Uebereinstimmung auch eine jeglichen Fortschritt ausschließende Verhärtung gesetzt. Im Gegentheil aber, wir sollen im liebevollen Vereine der verschiedenen Kräfte, von Einem Geiste geleitet, streben und forschen nach dem Himmelreiche der endlosen Wahrheit, und das Ziel, welches erst am Ende der ganzen Entwickelung erreicht werden kann, ist, daß die ganze Kirche werde wie ein vollkommener Mann nach dem Maße des männlichen Alters Christi. Zu diesem Ziele will Gott die Kirche gewiß noch durch manche Entwickelungsstufen führen, und darf der kurzsichtige Mensch einen ahnenden Blick in den noch verhüllten Rath des Herrn wagen, so möchte der Verf. dieses Aufsatzes als eine der wichtigsten derselben diese nennen, wohin eben die ganze Bildung unserer Zeit zu führen scheint, nämlich die, auf welcher ein todter Buchstaben-, Gedächtniß- und Verstandesglaube, der zum Herzen und Leben der Menschen in keiner Beziehung steht, gar nicht mehr gefunden werden dürfte. Je mehr nämlich die bloß menschlichen Theorien und Beweise, welche den Glauben stützen sollen, in ihrer Unerweisbarkeit erkannt wer-

den, desto mehr wird Jeder, den sein Herz nicht zum Erlöser zieht, auch im verstandesmäßigen Bekenntnisse von ihm fern bleiben; desto mehr wird zwischen denen, welche glauben, und denen, die nicht glauben, ein totaler Unterschied des Gemüthes bestehen; desto weniger wird sich irgend Jemand täuschen können, ob er ein Christ sey, oder nicht; desto mehr wird die Kirche gereinigt werden, indem, wer nicht dem Herzen nach zu ihr gehört, auch der Meinung und Ansicht nach von ihr sich ausschließen wird. Und wenn Gott uns dahin führen wollte, — wer will wider ihn kämpfen? Ein Jeder aber, der mit starrer Anhänglichkeit für unhaltbare Menschensatzungen kämpft, ist in Gefahr, als ein wider Gott Streitender erfunden zu werden.

Somit hätte der Verf. seine Ueberzeugung weitläufig ausgesprochen und motivirt. Ist es danach noch nöthig, daß er sich gegen den Vorwurf einer destructiven Tendenz verwahre? Es gibt leider eine nicht geringe Anzahl von Solchen, denen, während sie sich der ausgezeichnetsten Glaubensfestigkeit rühmen, es ganz entgeht, daß dasjenige, was sie an sich so hoch schätzen, großentheils Folge eines betrübenden Mangels an wissenschaftlicher und religiöser Erregbarkeit ist, und die darum mit dem Urtheile, daß solche Untersuchungen schon den Stab über die christliche Gesinnung ihres Urhebers brechen, sehr rasch bei der Hand sind. Den etwaigen Beschuldigungen Solcher darf aber der Schreiber dieses getrost sein Bewußtseyn entgegenstellen, welches ihm bezeugt, daß gerade im Gegentheile nur die Tendenz zum Aufbauen ihn genöthigt hat, diese Untersuchung anzustellen. — Wenn ihm lange Zeit die Meinung von der absoluten Unfehlbarkeit der Schrift im unklaren Bewußtseyn heilig war; wenn es ihm schien, als sey diese das einzige, unveränderliche Fundament des Glaubens; wenn er im redlichen Suchen nach der Frieden ge-

benden Wahrheit der Erkenntniß und des Lebens auf allen jenen vorher aufgedeckten Irrwegen ſelbſt einige Schritte that; wenn dagegen allmählich das zuerſt mit unheimlicher Unklarheit und Gewalt ſich aufdrängende Gefühl der Unhaltbarkeit jenes Grundes ihn um die Bewahrung des ganzen Glaubensinhalts ängſtlich beſorgt machte, mußte er ſich nicht nach Gewißheit ſehnen? Und wenn die Unterſuchung ergab, daß in jenem Fundamente manche verwitterte Steine waren, durfte er ſich ſcheuen, dieſe auszubrechen und durch feſte zu ergänzen? Wenn er ſich nun dadurch im frohen Beſitze des erquickenden, befreienden Glaubens an den Erlöſer geſichert fühlt, war es zu tadeln, daß er zum Nutzen mancher Brüder, die ſich in demſelben Falle mit ihm befinden, ſeine innigſte Ueberzeugung in einer ſtreng wiſſenſchaftlichen Zeitſchrift ausſprach?

Recenſionen.

Digitized by Google

1.

Christliche Polemik von Dr. Karl Heinrich Sack, ordentlichem Professor der Theologie zu Bonn. Hamburg bei Friedrich Perthes. 1836. 367 S. 8.

Erster Artikel.

Indem ich mich anschicke, die vorliegende Schrift einer öffentlichen Kritik zu unterwerfen, und dabei mein persönliches Verhältniß überdenke, droht mir eben dieß alles Recht dazu zu nehmen. Der Verfasser ist mir seit vielen Jahren auf das Innigste befreundet, nicht bloß als ehemaliger College. Bei aller Verschiedenheit im Einzelnen wissen wir uns in der kirchlichen, theologischen Gesinnung, sowie in der wissenschaftlichen Richtung wesentlich Eins. Auch theile ich mit ihm seit längerer Zeit die Freude und Arbeit an der hier vorgetragenen Wissenschaft, und ohne Verabredung befinden wir uns dabei auf demselben Wege. Und da der Verfasser außerdem die Güte gehabt, dieß Verhältniß durch eine herzliche Dedication auch öffentlich zu bezeugen, so scheint, wenn der alte Kanon der Unparteilichkeit noch in seiner strengen Einseitigkeit gilt, in der That Alles zusammenzutreffen, um mich als einen doppelt und dreifach Parteiischen von der öffentlichen Kritik über dieses Buch auszuschließen.

Wenn ich nun dessenungeachtet mich nicht davon abhalten lasse, so verkenne ich nicht, daß jener Kanon ein nothwendiger Zaun oder Riegel ist gegen parteimachende

Umtriebe. Aber wer sich davon frei weiß, gegen den ist auch das Gesetz nicht. Zu einer unparteiischen Kritik gehört vor Allem, daß man nicht nur die Schrift, sondern auch den Schriftsteller selbst recht versteht, nämlich eben jene aus diesem. Wie nun, sollte dazu der Freund nicht geeigneter seyn, als der Fremde, der erst kennen lernen muß, und der Gleichgültige oder gar Abgeneigte, der nur schwer eingeht? Die echte Freundschaft ist die beste Auslegerin; sie mißversteht am wenigsten. Und wenn bei ihr die Wahrheit immer die höhere, gemeinsame Freundin, magis amica, oder strenger gesagt, die unbedingte Herrin bleibt, was fürchtet man für die Kritik? Hat die Wahrheit an der Verschiedenheit der Gaben und Richtungen ihre Freude und Lust, so hat sie auch am Streite der Geister ihren Gewinn. Und so werden Freunde, wenn sie an einander Kritik üben um der Wahrheit willen, weder Verschiedenheit, noch Streit, noch offenen Tadel scheuen. Aber besteht die Kritik nur im Tadel, nur im Zwiespalt, nicht auch in der Zustimmung? Allerdings gebraucht die Wahrheit in ihrem kritischen Dienste auch Solche, die einander fremd, ja feind sind; sie will in Liebe und Haß, im Streit und Frieden offenbar und bewährt werden. Aber eben deßwegen hat die freundschaftliche Disputation oder Besprechung so gut ihr Recht und ihren Nutzen, wie jede andere. Und so scheue ich mich nicht, von diesem Rechte hier Gebrauch zu machen, wie ich hoffe, ohne Schaden der Wissenschaft.

Das Buch ist gut geschrieben, kurz und bündig, vielleicht hie und da etwas zu gebunden, im besten Sinne aber geistreich und lebendig, in einem gebildeten, reinlichen Style. Immer ein Lob, hier aber um so bedeutender, da es gilt, eine bedenklich und unlieb gewordene Wissenschaft von Neuem zu empfehlen. Dazu gehört auch eine empfehlende Form. Aber das Hauptverdienst des

Buches ist, daß es seinem Inhalte nach, um modern zu sprechen, eine theologische und kirchliche Nothwendigkeit ist, d. h. ein wesentliches Bedürfniß der Kirche und Theologie zum ersten Male vollständig und bestimmt ausdrückt und für den Anfang auf eine ausgezeichnete Weise befriedigt.

Die ältere theologische Polemik war seit länger, als einem halben Jahrhunderte litterarisch entschlafen. Ihr Tod schien ebenso erwünscht, als unvermeidlich. Im Fortschritte des kirchlichen Lebens entsprach sie der Praxis nicht recht mehr, hemmte dieselbe. Sie erörterte Streitpunkte, die kein wahres Interesse mehr hatten; die neu entstandenen, tiefer greifenden lagen außer ihrem Bereiche. Als eine unorganische Mischform entstanden und fortgebildet, konnte sie der andringenden Gewalt neuer organischer Bildungen auf den verwandten theologischen Gebieten nicht widerstehen. So starb sie doppelt. Aber ihre eigentliche Seele, die polemische Praxis, älter, als die Theorie, fast so alt, wie die Kirche selbst, konnte nicht sterben. Eine wesentliche Lebensform der irdischen Kirche, gleicherweise bedingt durch die Irrthumsfähigkeit, wie durch die unzerstörbare Wahrheitskraft derselben, ist sie in irgend einem Grade immer wirksam vorhanden in der Kirche. Es war also eine Täuschung, wenn man glaubte, mit der älteren Polemik auch die polemische Praxis hingerichtet oder abgeschafft zu haben.

Es liegt in der wesentlichen Beziehung der Theologie zur Kirche, die kirchliche Praxis durchweg mit ihrer Theorie zu begleiten, dieselbe wissenschaftlich zu organisiren, zu corrigiren. So mußte auch in dem Grade, in welchem die neuere polemische Praxis lebhafter und somit auch verwickelter und schwieriger wurde, eine neue polemische Theorie entstehen. Die fortschreitende encyklopädische Organisation der neueren Theologie konnte einen so wesentlichen Punkt der Praxis nicht ohne Wissenschaft lassen. Schleiermacher hat als Encyklopädiker das unbestrittene

Verdienst, die wissenschaftliche Nothwendigkeit einer neuen theologischen Polemik zuerst klar und bestimmt aufgewiesen zu haben. Er bezeichnete ihren Platz, als Gegenstück der Apologetik, in der philosophischen Theologie und entwarf das allgemeine Schema der neuen Gestaltung. Seitdem zweifelt wohl Niemand an der Nothwendigkeit der Restauration der Polemik. Allein so lange man bloß bei der formellen, encyklopädischen Schematisirung stehen bleibt, ist es unmöglich, über Stellung, Umfang und Methode der regenerirten Wissenschaft einig zu werden. Selbst der Begriff derselben schwankt noch a). Nur eine vollständige

a) Es ist interessant, die verschiedenen Ansichten der neueren theologischen Encyklopädisten hier kurz zusammenzustellen. Nösselt betrachtete die Polemik als den zweiten Theil der systematischen Theologie, als Anhang der Dogmatik, ebenso Kleucker, nur daß dieser sie bestimmt definirte als die nothwendige kritische Rechtfertigung der eigentlich geoffenbarten Religionswahrheiten, inwiefern sie systematisch geordnet seyen. Planck und Schmidt gaben die Polemik in dieser Gestalt mit Recht ganz auf. Jene kritische Rechtfertigung gehört wesentlich zum vollen Vortrage der Dogmatik. Was etwa noch von Differenz der kirchlichen Lehrbegriffe außer der Dogmatik zu besprechen ist, faßten Beide besser in der sogenannten Symbolik zusammen. So vor Schleiermacher. Nach ihm wird die Polemik wieder in den Encyklopädien aufgeführt, aber von Stäudlin z. B. fast ganz in der alten Weise, als ein Anhang zur Dogmatik und Moral, seltsam genug zusammengestellt mit der Mystik, die ihr vorangeht als wäre diese eine besondere theologische Disciplin, und mit der Apologetik und Symbolik, die ihr folgen. Aehnlich Francke, der aber glücklicher Weise die Mystik wegläßt und die system. Theologie sich in folgender Reihe entwickeln läßt: Dogmatik, Ethik, Apologetik, Symbolik und Polemik. In diesem Zusammenhange ist die Polemik nichts weiter, als die streitende Seite der Symbolik. So schien der reformatorische Wink von Schleiermacher wie verloren. Die Polemik mit der Apologetik zusammen der ganzen Theologie unter dem ehrenvollen Namen der philosophischen Theologie voranzustellen, schien zu paradox. Nur der vortreffliche katholische Theolog Dr. Drey, für den Schleiermacher nicht vergebens geschrieben, folgte ihm

Ausführung im Stoffe selbst kann die encyklopädisch entworfenen Schemata corrigiren und den Streit zur Ent-

---

darin, daß er die Polemik nebst der Apologetik zu den beiden integrirenden Theilen der Grundlegung der eigentlich wissenschaftlichen Theologie, der Dogmatik und Moral, machte, welcher nach seinem Schema die historische Theologie mit Einschluß der Exegetik vorangeht. Allein er sah die Polemik nur als eine Apologetik des Positiven gegen das Positive an, während er der eigentlichen Apologetik die Vertheidigung des Positiven gegen das Natürliche in der Religion zuwies. Seine Ausführung ist besser, als sein Begriff, denn er kommt doch am Ende fast auf denselben Inhalt der Polemik, wie Schleiermacher. Unter den protestantischen Theologen hat dann Danz zwar die Polemik wieder in der alten Art aufgefaßt, als die Lehre von den dogmatischen Streitigkeiten, als die streitende Symbolik, der es aber gut anstehe, sich mit der Irenik und Henotik zu vereinigen, aber neu ist und ein guter Griff, daß er ihr einen Platz in der praktischen Theologie anweist, unmittelbar nach der Pragmatik des Kirchendienstes. Nur hat er diese Stellung der Polemik gar nicht so benutzt, wie er konnte, um ihren Begriff und ihre Methode nach Schleiermacher's Vorgange zu regeneriren. Es hat mich Wunder genommen, daß mein Freund Hagenbach in seiner vortrefflichen Encyklopädie den guten Gedanken von Danz nicht weiter benutzt hat. Er stellt die Polemik nebst der Apologetik, die ihr vorangeht, verbunden mit der Irenik, die gar keine Wissenschaft für sich ist, hinter die Dogmatik, und bestimmt ihren Begriff so, daß er sagt, die Polemik im weitern und formalen Sinne sey gegen alles Krankhafte in der Kirche und theologischen Wissenschaft gerichtet. Das ist nach Schleiermacher. Aber dieser würde nie gesagt haben, die Polemik habe auch das Kranke in der theologischen Wissenschaft zu behandeln. Und in der That ist die theologische Krankheit immer in und an der Kirche und nicht verschieden von der kirchlichen. Wenn dann aber Hagenbach sogar sagt, daß die Polemik sich auch nach außen hin in Verbindung mit der Apologetik geltend machen könne, so gibt er den schleiermacher'schen Begriff ganz auf. Er unterscheidet von der Polemik im weiteren Sinne oder der allgemeinen die besondere protestantische, welche formell auf der Voraussetzung beruhe, daß die Idee des Christenthumes geschichtlich am reinsten in der evangelisch-protestantischen Kirche ausgebildet sey, materiell aber auf der sogenann-

scheidung bringen. Hierin finde ich die Nothwendigkeit des vorliegenden Buches von der rein wissenschaftlichen Seite, abgesehen von den besondern Zeiterscheinungen. Indem es im Wesentlichen Schleiermachers Begriff und Schema von der Wissenschaft realisirt, gestattet es eine distinctere Prüfung desselben, als bisher möglich war.

---

ten Symbolik oder der comparativen Dogmatik, und weist ihr das Geschäft an, den protest. Lehrbegriff in seiner relativen Wahrheit gegen die andern kirchlichen Lehrbegriffe, namentlich gegen das römisch-katholische Princip und das separatistisch sectirerische ins Licht zu setzen. Mit dieser Vermischung des älteren und neueren Begriffs läßt sich nicht weiter kommen. Nur das wird durch Hagenbach's Erörterung klar, daß es große Schwierigkeit hat, die allgemeine Polemik nach Schleiermacher's Begriff ohne ihren concreten Inhalt, den sie durch die historische und systematische Theologie erst bekommt, zu halten. Zuletzt ist noch zu erwähnen, wie Rosenkranz in seiner Encyklopädie die Polemik begriffen und gestellt hat. In dem theologischen Kreise, den er construirt, geht die Theologie von der Speculation, der speculativen Construction des Christenthums, unabhängig von der Erscheinung desselben, aus, bewegt sich dann weiter durch die historische Erscheinung, den historischen Stoff des Christenthumes hindurch, und schließt mit der praktischen Theologie als der Erkenntniß der Formen, worin die absolute Religion unmittelbar existirt und in deren dialektischer Explication sie ihre individuelle Lebendigkeit hat. Diese praktische Theologie ist einerseits vermittelt durch die historische, andererseits durch die speculative Theologie. In diesem zweiten, dem speculativen Vermittlungsmoment, entsteht nun innerhalb der praktischen Theologie, unter der Rubrik des Kirchenregiments, nach der symbolischen Theologie und dem Kirchenrechte die Theologie vorzugsweise, welche, ausgehend von dem Bestreben, die besondere Gestalt der Kirche als die wahrhafte, der Idee angemessene, beweisen zu wollen, eben dieß in der zwiefachen Wissenschaft der Polemik und Apologetik thut, in jener alle anderen Gestalten der Religion als nicht absolut mit ihrer Idee congruirende widerlegend, in dieser die besondere Gestalt der Kirche als in sich selbst wahr und vernünftig rechtfertigend. — Hierin ist mitten im Dunkel der hegel'schen Formulirung ein wirklicher Fortschritt.

Aber nicht geringer ist die Nothwendigkeit des Buches von der kirchlich praktischen Seite, in besonderer Beziehung auf die Erscheinungen der Gegenwart.

Seit der neueren Epoche und Krisis im europäischen Völkerleben (ich meine die seit dem Ende des 18ten Jhdts.) ist die Macht des Gegensatzes und somit der Stoff des Streites auf dem kirchlichen Gebiete größer, als je geworden. Die Gegensätze mögen früher mannichfaltiger gewesen seyn, auch wohl kirchen- und sectenstiftender. Ein großer Theil derselben ist verschwunden oder abgestumpft. Manche frühere Streitfragen sind aus der Kirche in die Schule verwiesen worden und haben sich hier in rein gelehrte Disputation aufgelöst. Die neueren Gegensätze und Streitfragen in der Kirche sind einfacher, aber schärfer und zerreißender geworden; sie gehen an die Wurzeln und entscheiden über Leben und Tod. Es zeugt dieß von der tiefsten Lebensaufregung. Die daraus hervorgehende Frische und allseitige Bewegung ist etwas Erfreuliches. Aber auf der andern Seite ist auch, je tiefer die Krisis greift, desto mächtiger der immer noch in der Kirche vorhandene Krankheitsstoff, der chronische, wie der acute, hervorgebrochen und hat sich in neuen, immer gefährlicheren Krankheitsformen über die Kirche verbreitet. Die Krankheitsprocesse sind schleuniger und dabei offener, als je. Das ist das Gute, aber auch das Schlimme und Unanständige der modernen kirchlichen Publicität, jener kirchlichen Zeitungslitteratur, welche alle Fenster und Thüren der Kirche aufgemacht und auch wohl an Dächern und Wänden rüttelt, damit Alles immer mehr in freier Luft und wie auf dem Markte lebe und sterbe.

Es ist eine eigene Erscheinung, die Polemik soll ursprünglich die Kirche von ihren Krankheiten reinigen, heilen. Aber, wie oft, so ist sie auch jetzt zum Theile selbst von der Krankheit ergriffen und mehrt das Uebel, wie auch unrechte Arznei-Quacksalber und Pfuscher. Ich sehe und male nicht

ſchwarz. Aber es iſt doch ebenſo wahr, als betrübend, wie auf dem kirchlichen Kampfplatze Alles je länger je mehr durch einander rennt, ohne Schule und Kunſt Berufene und Unberufene durcheinander ſtreiten, ohne Ordnung und Gliederung, wie ein Dorflandſturm, und in dem regelloſen Gefechte die entſcheidenden Momente des Sieges nicht benutzt und die Friedenspunkte immer mehr zurücktreten und verſchwinden. Oder will man die Erſcheinungen im friedlichern Bilde der Heilkunſt betrachten, ſo iſt die pathologiſche Unwiſſenheit und die therapeutiſche Verkehrtheit und Pfuſcherei in dem Grade vorhanden, daß, wer unglücklicher Weiſe eben nur dieſe traurige Seite der Zeit ſieht, fürchten muß, es ſey darauf und daran, aus der Kirche einen Kirchhof voll lauter Todten zu machen. Was ſoll man ſagen, wenn nicht nur in den ſogenannten Kirchenzeitungen, ſondern hier und da ſogar im Kirchenregimente der kräftigere, entſchiedenere Glaube an den Sohn Gottes im klaren bibliſchen Sinne Myſticiſmus geſcholten, Luther, Auguſtin, ja ſelbſt der Apoſtel Paulus am Ende für die urſprünglichen Pietiſten gehalten, Bibel- und Miſſionsgeſellſchaften als ſchädlicher Pietiſmus verboten, andererſeits aber jede freie Forſchung und Frage Ketzerei genannt, hier der Verſtand, dort das Gefühl und die Phantaſie auf dem religiöſen Gebiete als Contrebande ausgeſchloſſen und geſtraft werden, Extrem durch Extrem, Uebel durch Uebel geheilt wird? — Es fehlt nicht an den entgegengeſetzten, erfreulichſten Erſcheinungen, aber ſie ſind noch ſparſam. Jedenfalls fehlt es noch zu ſehr an dem rechten Geſchmack und Sinn, an wiſſenſchaftlichem künſtleriſchem Bewußtſeyn im Streite. Soll das naturaliſtiſche Fechten, ſoll die verworrene Heilart aus der Kirche verſchwinden, ſo iſt eine neue polemiſche Theorie, dem Stande der theologiſchen Wiſſenſchaft, der Bildungsſtufe der Kirche entſprechend gebildet, dringendſtes Bedürfniß.

Der Verf. hat, wie geſagt, dieſes Bedürfniß für den

Anfang auf eine ausgezeichnete Weise befriedigt. Dieß Urtheil schließt aber nicht aus, daß bei wesentlich gleichen Principien Einzelnes, selbst Hauptpunkte anders gefaßt und entwickelt werden können.

Wir geben zuerst eine kurze Uebersicht des vorliegenden Werkes.

Nachdem der Verf. in der Einleitung den Begriff der Polemik erörtert, die Quellen derselben angegeben, sodann das Verhältniß der Wissenschaft zu den übrigen theologischen Disciplinen, vornehmlich ihre wesentlich fördernde Einwirkung auf die Seelsorge und die kirchliche Statistik, erörtert, ihre Form näher bestimmt und ihre Litteraturgeschichte kurz erzählt hat, handelt er das System selbst ab, welches nach ihm in die allgemeine und besondere Polemik zerfällt. In jener erörtert er im ersten Kapitel das Wesen, die Entstehung und Wirkung des kirchlichen Irrthums, im zweiten die Nothwendigkeit der Bestreitung desselben, den Beruf und die Hauptformen der Bestreitung. Die besondere Polemik beschäftigt sich nun mit den fünf Hauptformen des kirchlichen Irrthums der Zeit, von denen jede wieder zwieförmig erscheint. Jene fünf Hauptformen sind: 1) der Indifferentismus in den besondern historischen Erscheinungen des Naturalismus und Mythologismus; 2) der Litteralismus, in der Doppelgestalt des Ergismus und Orthodoxismus; 3) der Spiritualismus in der zwiefachen Erscheinung des Rationalismus und Gnosticismus; 4) der Separatismus in den beiden Formen des Mysticismus und Pietismus; 5) der zwieförmige Theokratismus, nämlich als Hierarchismus und Cäsareopapismus. In jedem Abschnitte wird zuerst das Wesen des Hauptirrthums näher bestimmt, dann die geschichtliche Erscheinung beschrieben, und nachdem die jedesmalige Doppelform angegeben, diese durch genaueres Eingehen in ihre Ursachen und Hauptmomente bestritten.

Die Bestreitung unterscheidet sorgfältig den Wahrheitsschein, der jeden kirchlichen Irrthum begleitet, bezeichnet die Momente des Uebergangs von der Wahrheit zum Irrthume, charakterisirt dann diesen, wie er sich geltend macht, in sich selbst und mit andern zusammenhängt, den Glauben und die Kirche zerstört, aber an dem Worte Gottes, den richtig gefaßten Principien desselben und an einem gesunden, consequenten, logischen Denken im Glauben seine Widerlegung oder Zerstörung findet. —

Die Klarheit und Einfachheit der Disposition liegt am Tage. Auch die Namengebung, die wissenschaftliche Signatur, der einzelnen Krankheiten oder Irrthümer wird im Allgemeinen wohl gefallen. Die Namen sind größtentheils schon geschichtlich geprägt, keiner rein neu erfunden, was nicht unwichtig ist zu bemerken, da die Versuchung sehr nahe liegt, nach Art der Aerzte sich in technischen Namenerfindungen, richtigen und unrichtigen, lustig zu ergehen.

Die Eintheilung in allgemeine und besondere Polemik weicht von Schleiermacher's Sprachgebrauch insofern ab, als dieser die allgemeine Polemik auf die Krankheitszustände der Kirche überhaupt bezieht und unter der besondern, speciellen, diejenige versteht, welche es mit den Zuständen der besondern Kirchenparteien zu thun hat. Dieser Sprachgebrauch ist richtig und bequem zugleich. Des Verfassers Polemik ist nur eine allgemeine christliche in dem Sinne, daß sie die besonderen Kirchenparteien mehr nur gelegentlich, exempel- und vergleichungsweise betrachtet. So scheint also hier die Eintheilung in allgemeine und besondere Polemik wenigstens dem Ausdrucke nach um so weniger schicklich, da die allgemeine nichts Anderes ist, als die Grundlegung oder Erörterung der polemischen Grundbegriffe. Allerdings ein unwesentlicher Punkt, allein es ist gut, sich gleich bei den ersten Schematisirungen der neuen Disciplin darüber zu verständigen, um nicht

ohne Noth verschiedene Sprachen zu reden. Demnach würden wir vorziehen, den ersten Theil den allgemeinen oder grundlegenden zu nennen und ebenso den zweiten nicht besondere Polemik, sondern den besondern Theil der allgemeinen, die sonst reine Abstraction bliebe.

Was die Einleitung betrifft, so enthält sie wesentlich Alles, was man von ihr fordert. Der §. 1. vorangestellte Begriff enthält die Bestimmung des Inhalts und der Form der Wissenschaft, und je mehr er genetisch entwickelt ist, desto mehr befaßt er auch schon die Nothwendigkeit der Wissenschaft, welche dann durch das encyklopädische Verhältniß §. 3. nur näher erörtert wird. Aber eben deßhalb wäre es vielleicht schicklicher gewesen, (§. 3.) gleich auf §. 1. folgen zu lassen und §. 2. mit §. 4. so zu verbinden, so daß jener, indem er von den Quellen redet, den Inhalt der Wissenschaft näher bestimmt, nicht ohne Andeutung der Form, dieser aber durch Construction der Methode die Form an dem Inhalte genauer erörtert. Da der Begriff der Polemik aber erst wieder geboren wird, und viel darauf ankommt, ihm gleich die rechte Richtung zu geben, so wird gestattet seyn, bei diesen einleitenden Untersuchungen länger zu verweilen.

Vergleicht man mit der Begriffsbestimmung des Verf. (§. 1.) die schleiermacher'sche, so findet man bei großer Uebereinstimmung eine Verschiedenheit, von der ich nicht sagen kann, daß sie nur ein Vorzug der ersteren wäre.

Des Verf. runde und scheinbar sehr nette Definition lautet so: die Polemik ist derjenige Theil der philosophisch-kritischen a) Theologie, welcher

---

a) Der Verf. versteht darunter nichts Anderes, als was Schleiermacher schlechthin philosophische Theologie nennt. Freilich ist diese wesentlich Kritik, sofern sie die besondere Erscheinung des Christenthums mit der Idee der Religion überhaupt vergleicht.

die den christlichen Glauben gefährdenden und die Reinheit der Kirche trübenden Irrthümer nach ihrem Wesen und Zusammenhange erkennen und widerlegen lehrt. — Nach Schleiermacher ist Gegenstand der Polemik nicht sowohl der kirchliche Irrthum, als die kirchliche Krankheit, die krankhaften Erscheinungen im Leben der Kirche. Nun ist ja freilich jeder kirchliche Irrthum eine kirchliche Krankheit, aber es gibt krankhafte Erscheinungen in der Kirche, die man noch nicht, oder nicht mehr bloß als Irrthum begreifen kann, krankhafte religiöse Gefühlsstimmungen, Schwächungen und Uebertreibungen in den innersten Lebenstrieben, woraus die Irrthümer sich erst erzeugen, indem die Krankhaftigkeit das Denken ergreift. Der kirchliche Irrthum gehört doch auch nach dem Verf. vorzugsweise der denkenden, begriffebildenden Thätigkeit der Kirche an und liegt nach der Seite der Lehre hin. Indem Hr. Dr. Sack diesen Begriff näher bestimmt, das Wesen und die Entstehung des kirchlichen Irrthums erörtert, geht er zwar sehr in die tiefer, in der Sünde selbst liegenden Keime desselben ein, ja er steigt bis zu dem Fürsten dieser Welt, dem Vater der Lüge, hinab, aber nach seiner Definition kommt doch die Polemik erst in dem wirklichen Irrthume zu ihrem Gegenstande. Sonach wäre das vor dem Momente des eigentlichen Irrthums liegende Krankhafte in der Kirche von der Polemik so lange auszuschließen, als noch kein kirchlicher Irrthum daraus entstanden ist. Die Polemik entspricht aber doch offenbar der ganzen correctionellen Seite der kirchlichen Praxis. Bezieht sich diese nicht bloß auf den kirchlichen Irrthum, sondern umfaßt sie

---

Allein, wenn man von einer philosophisch-kritischen Theologie spricht, könnte es scheinen, als wolle man auch eine historisch-, am Ende auch dogmatisch-kritische besonders unterscheiden, woran doch der Verf. gewiß am wenigsten denkt.

jede Verirrung und Störung der kirchlichen Lebensfunctionen, so ist auch die Polemik nicht auf jenen beschränkt. Wir müssen also der schleiermacher'schen Definition, weil sie den volleren Umfang und Zusammenhang des polemischen Inhalts bezeichnet, den Vorzug geben. Der Ausdruck Krankheit des kirchlichen Lebens hat freilich etwas Bildliches oder vielmehr Analoges und ist wissenschaftlich genauer zu bestimmen. Dieß aber ist nicht schwer. Es liegt nahe, die Kirche als einen geschichtlichen ethischen Organismus aufzufassen. Ist aber die Analogie zwischen dem geistigen und leiblichen Organismus keine bloß bildliche, sondern eine reale und wesentliche, so liegen in dem letzteren für jenen Standpunkte, welche die überraschendsten und wahrsten Blicke in das Wesen der Polemik gewähren. Ich hebe hier nur das Eine hervor, daß, wenn es danach gestattet ist, den Polemiker als geistlichen Heilkünstler zu betrachten, der praktische Charakter und Zweck der Polemik höher und edler erscheint. Es ist dann nicht bloß die Aufgabe, zu streiten und zu widerlegen, sondern eben vorzugsweise zu heilen, das gesunde Leben nicht nur herzustellen durch Arzneien und Operationen, sondern auch vor Krankheiten durch reinere Luft und bessere Diät zu bewahren. So erweitert und veredelt sich das polemische Verfahren und wird ganz aufgenommen in die Idee der christlichen Liebe und Weisheit, worauf der Arzt aller Seelen, der heilige Vorstreiter, seine Kirche gebauet hat a). —

Als Quellen der Polemik bezeichnet der Verf. §. 2.

---

a) Die ältere Polemik verkannte diesen höheren Zweck nicht, aber sie nahm ihn nicht in den Begriff auf, sondern dachte ihn sich mehr hinzu aus dem allgemeinen ethischen und religiösen Zwecke der Theologie. So bezeichnet Schubert. Institut. theol. polem. I. p. 41. als wesentliche Stücke der utilitas theol. polemicae: melior errantium informatio, redunitio ecclesiarum — ideoque et ipsa animarum salus et summi numinis gloria.

folgende drei: die kanonischen Schriften, die Religionsphilosophie und die Geschichte der christlichen Völker.

Es ist nicht klar, ob der Verf. nur die Quellen des polemischen Inhalts oder auch der Form meint. Wenn er diese nicht §. 4. besonders entstehen ließe, würde man aus der hinzugefügten Erörterung stellenweise schließen können, er lasse auch die Form aus jenen Quellen entspringen, sofern die Form auch die Erkenntnißweise in der Wissenschaft bezeichnet, und jene Quellen die Vereinigung der historischen und philosophischen Erkenntniß in sich schließen. Aber davon abgesehen, so gibt die Erörterung des Satzes keine befriedigende Einsicht in die Entstehung des polemischen Inhaltes aus den bezeichneten Quellen.

Der Verf. setzt als die erste Quelle die heilige Schrift, als die zweite die Religionsphilosophie, als die dritte die Geschichte der christlichen Völker. Diese Rangbestimmung der Quellen soll, wenn ich nicht irre, die Reihe der Entstehungsmomente des polemischen Inhalts bezeichnen. Aus der Schrift, als dem Worte Gottes, erkennen wir nach des Verf. Erklärung den Irrthum in seinem Zusammenhange mit der Sünde. Diesen Zusammenhang nennt der Verf. die geheimnißvolle Natur des polemischen Inhalts, die nur durch das Wort der heil. Schrift hinreichend beleuchtet werden könne. Verstehen wir recht, so meint er, daß in der Polemik vor Allem die wahre Natur und der Ursprung des kirchlichen Irrthums zu erkennen seyen, und daß, weil dieß nur aus der Schrift möglich sey, diese die erste Quelle sey. Allein kommt es nur darauf an, überhaupt den Zusammenhang des Irrthums mit der Sünde zu erkennen, so reicht die allgemeine Ethik und Psychologie vollkommen aus. Die Schrift gibt der Polemik einen viel positiveren Inhalt, nämlich den vollen Begriff der christlichen Wahrheit, den sie nöthig hat, um seinen Gegensatz, den kirchlichen Irrthum, vor Allem seinem In-

halte nach, richtig zu erkennen. Freilich belehrt die Schrift auch darüber, daß, wenn in der Kirche von jener Wahrheit abgewichen wird, daran die Sünde ihren Antheil hat. Aber dieß ist, verglichen mit jenem ersteren Moment, untergeordnet, wiewohl nicht unwesentlich.

Wie aber ist nun die Religionsphilosophie, welche der Verf. nach Schleiermacher als die Anwendung der speculativen Ethik auf das historische Gebiet der Religion beschreibt, die zweite Quelle des polemischen Inhalts? Es ist nicht leicht, hier den Verfasser ganz zu verstehen. Die Religionsphilosophie nicht nach ihrem ganzen Umfange in der Polemik zu benutzen, sey, sagt er, unwissenschaftlich; ihren noch immer nicht vollendeten Sätzen auch nur einen einzigen erwiesenen Ausspruch der Schrift zum Opfer zu bringen, untheologisch; das richtige Verfahren sey die je vollkommenste Ausgleichung der Aussprüche beider unter Festhaltung des apologetischen Resultats. Alles sehr richtig, aber dieß ist keine Bestimmung des besonderen Inhalts, der aus dieser Quelle fließt. Vielleicht liegt, was wir suchen, in den Worten, wodurch der Verf. den Begriff der Religionsphilosophie als Quelle der Polemik näher bestimmt, nämlich als die von ethischen Prinzipien ausgehende begriffliche Auffassung der Religionsanlage in der menschlichen Natur, wie sie unter Zusammenfassung der allgemeinsten religionshistorischen Resultate den der jeweiligen Stufe der ethischen Begriffsentwickelung genügendsten Aufschluß über die mannichfaltige Entwickelung des in sich selbst einfachen Religionsbedürfnisses gibt. Daraus erhellt, daß der Verf. aus der Religionsphilosophie die allgemeinen ethischen und psychologischen Grundsätze der Polemik, wie der Apologetik schöpft, also eben dasjenige, wodurch beide die wesentlichen Theile der philosophischen Theologie sind. Aber es wäre wohl nöthig gewesen, den aus jener Quelle geschöpften polemischen Inhalt von dem apologetischen bestimmten zu unterscheiden.

Soll die Polemik nicht erst wieder Apologetik werden, so entnimmt sie aus der Religionsphilosophie nicht erst den Aufschluß über die mannichfaltige Entwickelung des in sich selbst einfachen Religionsbedürfnisses, sondern vorzugsweise die allgemeinen Kategorien der falschen Religion oder des religiösen Irrthums, um daraus die besonderen christlichen Erscheinungen wissenschaftlich zu verstehen.

Die dritte Quelle ist nach dem Verf. die Geschichte der christlichen Völker, als in welcher sich die Macht und der Zusammenhang der kirchlichen Irrthümer auf eine das Innere in der Erscheinung kundmachende Weise darstellt. Diese gibt also der Polemik erst ihren factischen Inhalt, das Factum des kirchlichen Irrthums. Da aber der Irrthum doch zunächst ein Factum der Kirche ist, so sollte man denken, es sey mit jener Geschichte eben die Kirchengeschichte gemeint. Allein der Verf. bemerkt, daß weil der kirchliche Irrthum, hervorgegangen aus dem Unwiedergeborenen in der Kirche, mit dem gesammten Leben der Sünde in der Welt zusammenhange, so sey nicht bloß die Kirchengeschichte Quelle der Polemik, sondern auch diejenige Meinungs- und Sittengeschichte der christlichen Völker, welche mit ihrem religiösen Leben zusammenhängt. Indessen, befaßt nicht die wahre und volle Kirchengeschichte das alles schon in sich? Es genügt in der That, unter Voraussetzung eines wissenschaftlichen Begriffs der Kirchengeschichte zu sagen, diese sey die Quelle des factischen Inhalts der Polemik. Aber gerade dieß leugnet der Verf. bestimmt, indem er hinzufügt, die Kirchengeschichte, insofern sie eine durch theologische Grundbegriffe bestimmte theologische Disciplin sey, habe selbst in der Polemik ihre Quelle, nicht umgekehrt. Nach den Grundsätzen der schleiermacher'schen Encyklopädie scheint dieß richtig. Allein je mehr die Polemik von ihren allgemeinsten Prinzipien in die Behandlung der besonderen Erscheinungen praktisch eingeht, desto mehr wird mir jene Stellung zweifelhaft.

So lange die Polemik nur im Allgemeinen von dem kirchlichen Irrthum oder der Krankheit des christlichen Lebens zu handeln hat, bedarf sie weder der wissenschaftlichen Exegese, noch der Wissenschaft der Kirchengeschichte zu ihrer Voraussetzung. Das allgemeine Bild vom Wesen, von der Urgestalt und der geschichtlichen Entwickelung des Christenthums reicht zur Bildung der polemischen Grundbegriffe vollkommen aus. Sobald aber der kirchliche Irrthum in irgend einer besonderen geschichtlichen Erscheinung der Gegenwart polemisch behandelt werden soll, kann die Polemik nicht mehr vor aller Exegese, Kirchengeschichte und Systematik stehen bleiben; sie muß in das Innerste des Hauses hinein. Vor Allem muß der geschichtliche Zusammenhang des Irrthums genau und gründlich erkannt worden seyn. Der allgemeine Eindruck davon, die populäre Erfahrung, hilft nichts. Je mehr dann aber eine genauere geschichtliche Erkenntniß lehrt, wie der Irrthum, die Krankheit, einzelne Momente der christlichen Wahrheit afficirt, desto mehr fordert die Bestreitung oder Heilung ein genaues, sicheres Verstehen derselben aus Schrift. Das vorliegende Buch gibt in seinem besonderen Theile Beweise dafür fast auf jeder Seite. Es ist unmöglich, anders zu verfahren. Oder könnte auch nur eine allgemeine Therapie ohne den Grund einer tüchtigen Wissenschaft der Physiologie und Anatomie u. s. w. gedacht werden? — Wie nun? Soll die Polemik ihren allgemeinen Theil in der philosophischen Theologie erst fertig machen in abstracto und den besonderen concreten so lange suspendiren, bis sie mit jenem erst durch die Wissenschaft der Exegese und Kirchengeschichte gegangen ist? Fast scheint es so! — Ist sie aber einmal so weit gegangen, so wird sie mit dem besonderen Theile, den sie sucht, auch wohl noch bis nach vollendeter Dogmatik und Moral warten müssen und erst innerhalb der praktischen Theologie einen bleibenden Platz finden. In der That greift der kirchliche Irrthum oft so sehr in den

systematischen Nexus der Dogmatik und Moral ein, daß er ohne diese Wissenschaften weder gehörig zu verstehen, noch zu widerlegen ist. Auch davon gibt des Verfassers Behandlung im besonderen Theile Beispiele in Menge. Das ist kein Fehler, sondern eine Nothwendigkeit. — Aber wie soll es nun seyn? Ich halte die schleiermacher'sche Construction der Polemik in der philosophischen Theologie nicht an sich für unrichtig, aber sie scheint mir beschränkt oder näher bestimmt werden zu müssen, nämlich so: nur die allgemeine polemische Ideenlehre gehört wesentlich der philosophischen Theologie an und ist ein unmittelbarer Ausfluß der Apologetik, sofern diese im Allgemeinen die Möglichkeit, die Unvermeidlichkeit des Irrthums, der falschen Religion, in der Kirche der vollkommen wahren Religion wissenschaftlich zu erklären hat gegen darauf bezügliche Vorwürfe. — Das System der Polemik mit seinem bestimmten historischen Inhalt und seinen praktischen Resultaten ist allerdings auf jene Ideenlehre gebauet, nimmt sie wieder auf, bildet sie in ihren Stoff hinein, kann aber eben wegen dieses Stoffes nur nach vollendeter Exegese, Kirchengeschichte, Dogmatik und Moral eintreten als eine Disciplin der praktischen Theologie a), dieser eben so wesentlich, als etwa die kirchliche Rechtslehre, welche, wenn ich nicht irre, ebenfalls in der philosophischen Theologie ihre ideale Grundlage hat b).

Es ist nicht uninteressant, die Genesis des polemischen Inhalts von dieser Stellung der Polemik aus einen Au-

a) Hier oder nirgends und niemals findet die Polemik eine ruhige, bleibende Stätte in dem Systeme der neueren Theologie.

b) In diesem Sinne kann ich mir die rosenkranzische Construction der Polemik (s. oben Anmerkung S. 248) aneignen. Die Apologetik behält aber nach meiner Ansicht ihre Stelle in der philosophischen Theologie, unter der ich nicht im Stande bin eine speculative Construction des Christenthums unabhängig von der Erscheinung desselben zu verstehen.

genblick näher zu betrachten. Von ihrem Gegenstande, der Krankheit, dem Irrthume in der Kirche, aus entsteht die Polemik in jedem Augenblicke zunächst als ein mißbehagliches Gefühl, als ein Urtheil des Mißfallens in dem gesunden Theile der Kirche. In dieser Form ist sie freilich etwas rein Laienhaftes und Allgemeines, aber darauf beruht auch ihre allgemeine Anerkennung und Ausübung in der Kirche, selbst von Seiten der Laien. Tritt nun jenes polemische Gefühl oder Urtheil vorzugsweise in den Klerikern oder allgemeiner in den Theologen in seiner vollsten Stärke und als praktischer Impuls hervor, so entsteht für diese die Nothwendigkeit einer wissenschaftlichen Rechenschaft und Entwickelung. Unterscheiden wir in jenem Gefühl oder Urtheile das theoretische Moment und den praktischen Impuls, beide aber als unzertrennlich verbunden, so haben wir die beiden Theile der Polemik, den betrachtenden und den praktisch widerlegenden oder heilenden. Ferner analysiren wir jenes Gefühl oder Urtheil seinem Inhalte oder vielmehr Grunde nach genauer, so finden wir ein Zwiefaches, genau Zusammengehöriges, einmal nämlich das Factum des Irrthums als das zunächst äußere, objective Entstehungsmoment des polemischen Urtheils, sodann das Bewußtseyn der ursprünglichen christlichen Wahrheit und Gesundheit, worin das innere, subjective Entstehungsmoment liegt. In der systematischen Construction der Polemik ist nun die Aufgabe, den vollen Inhalt dieser beiden Momente aus ihren Quellen wissenschaftlich zu entfalten. Und so öffnen sich zur Bildung des polemischen Inhalts im Systeme die beiden Quellenreihen der Theologie, die historische auf der einen Seite, und auf der andern Seite von dem kanonischen Anfangspunkte des Christenthums in der heiligen Schrift diejenigen Wissenschaften, welche zur vollen Aneignung und idealen Verständigung der christlichen Wahrheit dienen. Hierin ist eingeschlossen das Zurückgehen der Polemik auf die po-

lemiſche Ideenlehre in der philoſophiſchen Theologie, aber auch das Vorwärtsgehen in die Dogmatik und Moral.

Ehe ich dieſen Paragraphen verlaſſe, möchte ich die Frage aufwerfen, ob dem Verf. nicht oblag, in der Lehre von den Quellen, da er den verſchiedenen Gehalt derſelben unterſcheidet, wenn auch kurz, das Verhältniß des A. und N. Teſt. im heil. Schriftkanon genauer zu beſtimmen? Es iſt bekannt, wie ein Theil der kirchlichen Irrthümer von jeher mit einer falſchen Faſſung jenes Verhältniſſes genau zuſammengehangen, ja geradezu daraus gefloſſen iſt, indem entweder die wahre Einheit oder die wahre Differenz beider Teſtamente verkannt wurde. So hängt alſo auch von der richtigen Beſtimmung dieſes Verhältniſſes die polemiſche Methode, ihr Gelingen und Mißlingen, weſentlich ab. Selbſt wenn die Polemik nur die Apologetik zu ihrer Vorausſetzung hätte, könnte ſie das richtige Verhältniß im Allgemeinen ſchon ſicher beſtimmen. Aber ich beſcheide mich gern, wenn geſagt wird, das gehöre in das Syſtem der Polemik ſelbſt, nicht in die Einleitung. Nur darauf muß ich beſtehen, daß ſchon im allgemeinen Theile die Prinzipien in Betreff jenes Verhältniſſes feſtgeſtellt werden müſſen zur Begründung ſowohl der ſpeciellen Pathologie des kirchlichen Irrthums, als der ſpeciellen Therapie deſſelben. Wir vermiſſen aber dieſen Punkt auch in dem allgemeinen Theile des vorliegenden Werkes.

Wir übergehen, was der Verf. (§. 3.) über das encyklopädiſche Verhältniß der Polemik ſagt, um wieder etwas länger bei der genetiſchen Beſtimmung der Form der Polemik (§. 4.) zu verweilen. Der Hauptſatz lautet ſo: Die Form der Polemik entſteht theils durch den Gegenſatz des Allgemeinen und Beſonderen, theils durch den Kreislauf, der ſich aus der die Wahrheit begleitenden Bewegung des Irrthums ergibt.

Man ſieht, der Verf. verſteht hier unter der Form die

systematische Formulirung und Schematisirung des polemischen Stoffes.. Und so ergibt sich aus seiner Formbestimmung die Eintheilung seines Systems nicht bloß in den allgemeinen oder begründenden (nicht abstracten) und den besonderen oder begründeten Theil, sondern auch das Schema des besonderen Theiles „als einer kreisförmigen Entwickelung des kirchlichen Irrthums in dem geschichtlichen Leben der Kirche um den Mittelpunkt desselben, die christliche Wahrheit in ihren Hauptmomenten." Ueber diesen letzten Punkt sagt der Verf. viel Schönes und Wahres. Allein wenn doch in der Einleitung nicht schon die ganze Wissenschaft selbst stecken kann, so scheint mir durch diese Erörterung dem allgemeinen Theile etwas vorweggenommen zu seyn. Im ersten Kapitel des allgemeinen Theiles redet der Verf. vom Wesen, von der Entstehung und Wirkung des kirchlichen Irrthums. Erst hierher gehört die Darstellung der Gesetze, wonach der kirchliche Irrthum in geschichtlicher Mannichfaltigkeit erscheint, und somit auch das geschichtliche Schema seiner Hauptformen, wissenschaftlich construirt aus jenen Gesetzen. An diesem Orte war ebenso nothwendig davon zu sprechen, als von den Hauptformen der Bestreitung zur Bildung des Ueberganges in den besonderen Theil, woran es der Verf. §. 3. im zweiten Kapitel nicht fehlen läßt und wovon er in der Einleitung mit Recht noch nicht redet. Jene Schematisirung oder Organisation des besonderen Theiles ist von besonderer Wichtigkeit. Bei aller Uebereinstimmung kann ich bedeutende Abweichungen nicht verschweigen. Aber ich verspare die Auseinandersetzung bis an einen bequemeren Ort, wo es möglich ist, im Zusammenhange ausführlicher davon zu reden.

Die Formbestimmung einer Wissenschaft kann in der Einleitung nur so weit gehen, als der allgemeine Begriff der Wissenschaft ohne den articulirten Stoff gestattet, aber Alles, was der allgemeine Begriff unmittelbar für die Form-

bestimmung enthält, muß zur Sprache kommen. In dieser Hinsicht vermisse ich die in dem allgemeinen Begriffe der Polemik schon liegende Unterscheidung und Verbindung der theoretischen Construction oder der pathologischen Diagnosis des kirchlichen Irrthums und der praktischen Widerlegung oder Heilung desselben. Daraus entstehen keine zwei besonderen Theile des Systems, aber die Form der Wissenschaft besteht wesentlich darin, beide Thätigkeiten des Polemikers gehörig auseinander zu halten und zu verbinden. Ich wundere mich, daß die Lehre von der Form der Polemik den Verfasser nicht darauf geführt hat, als das innerste Wesen dieser Form die Dialektik, die dialektische Kritik darzustellen. Denn ist nicht vor Allem die Aufgabe, theoretisch wie praktisch das Wesen, die Erscheinung und den Schein des Irrthums und der Krankheit, wie der Wahrheit und der Gesundheit zu unterscheiden, namentlich den Schein in seiner Wurzel zu fassen und zu zerstreuen? Freilich ist die Dialektik die wissenschaftliche und künstlerische Grundform aller Theologie, wie aller Wissenschaft, aber in der Polemik concentrirt sie sich gleichsam und ist das Alles Beherrschende. Sie erscheint hier in echt sokratischer Art, weniger als μαιευτικὴ, denn die Wahrheit ist schon geboren, obwohl sie in den Irrenden und Kranken zur vollen Wiedergeburt kommen muß, desto mehr aber als eine wahre ἐριστικὴ und κάθαρσις. Hieran knüpfen sich leicht die interessantesten Erörterungen über das eigenthümliche Wesen der theologischen Dialektik, ihre sittlichen Gründe und Zwecke, worüber wir gerade den Verf. so gern gehört hätten.

Die Einleitung schließt mit der Litteratur der Polemik. Der Gegenstand ist zu einladend und regt mich zu sehr an, um nicht dem Verf. meine Bemerkungen darüber mitzutheilen.

Nach dem Verf. beginnt die eigentliche Litteratur der Polemik als Disciplin erst mit der Reformation. — Da

für ihn die Aufgabe ist, eine Geschichte der polemischen Systeme und Handbücher zu geben, so schließt er die polemischen Schriften, welche einzelne Lehren oder auch das Ganze eines kirchlichen oder dogmatischen Lehrbegriffs vor wie nach der Reformation bestreiten, aus. Er nennt diese Schriften praktisch-polemische Thätigkeiten, auf eine vorhandene oder vorausgesetzte Wissenschaft der Polemik gestützt. Jene Thätigkeiten aber, sagt er, seyen nicht für sich litterar-historisch zu verstehen, sondern Erweisungen und Mittel der kirchlich-dogmatischen Entwickelung und nur im Zusammenhange dieser gehörig aufzufassen.

Dagegen habe ich mancherlei zu erinnern.

Zuvörderst scheint mir, um mit dem Unwichtigeren anzufangen, die neue Terminologie kirchlich-dogmisch ebenso grammatisch unrichtig, als unverständlich. Der Gegensatz soll das kirchlich-dogmatische seyn, von welchem Ausdrucke der Verf. in der Anmerkung sagt, er würde, wenn er ihn oben im Texte gebraucht hätte, wie in so vielen Fällen, zum Nachtheile der Bestimmtheit des Begriffs die Vorstellung von einer Dogmatik in der Kirche außer und vor der Kirche in sich schließen. Aber selbst wenn dieß wäre, durfte er doch den Sprachgebrauch nicht so ändern, da dogmisch gar kein Wort ist, weder ein griechisches, noch ein durch Corruption entstandenes technisches, also durchaus unstatthaft. — Dogmatisch geht immer nur auf Dogma zurück, nicht auf Dogmatik. Das Dogma kann auch ohne Theologie seyn, also auch das Dogmatische, die Dogmatik freilich, als wissenschaftliches System der Dogmen, nie und nimmer.

Aber davon abgesehen, so enthält jede polemische Schrift, sie mag ein vorhandenes System der Polemik voraussetzen oder nicht, immer ein geschichtliches Moment für die Entwickelung der Polemik als Kunst und Wissenschaft, weil sie immer aus demselben polemischen Grundgefühle hervorgeht, worauf am Ende das System der Pole-

mik beruht. Auch das ist wahr, daß eine einzelne praktisch-polemische Thätigkeit nicht für sich litterarisch-historisch zu verstehen ist. Das ist aber überhaupt keine litterarische Erscheinung. Das geschichtliche Verstehen geht immer auf den Zusammenhang der Entwickelung.

Wie nun die Polemik als System sich lebendig fortbildet nicht bloß in Systemen, sondern auch, ja ganz vorzüglich in bedeutenden polemischen Schriften, wodurch die Systeme, ihre Methode, ihr Inhalt u. s. w. erweitert, corrigirt werden, ebenso müssen wir sagen, daß die lebendige Geschichte der Polemik längst angefangen hatte, ehe polemische Systeme und ehe die Polemik als besonders markirte theologische Disciplin entstand. Als Schema, als Idee, selbst als wissenschaftliche, wenn auch nur im Keime, war die Polemik im Geiste der Kirche immer vorhanden, sobald eine methodische polemische Thätigkeit von den Theologen ausging. So entsteht jede Theorie aus der lebendigen Praxis und hat hierin ihre Ursprungs- und Vorbereitungsgeschichte. Es ist ebenso lehrreich, als interessant, zu beobachten, wie nach und nach die Idee der Polemik in der Praxis deutlicher wird, bestimmtere Gestalt gewinnt, bis sie zur förmlichen Geburt in der Wissenschaft gelangt. Indem also der Verf. diesen reichen Stoff *vor* und *neben* den polemischen Theorien und Systemen verschmäht, hat er seiner Litterargeschichte ein bedeutendes Interesse entzogen. Eine wahre Geschichte der Polemik in dem bezeichneten Umfange würde nach meiner Meinung anfangen mit einer kurzen Charakteristik der polemischen Praxis oder Kunst der Apostel, namentlich des Apostels Paulus, dem apostolischen Haupte der Polemik; dann etwa die patristischen Methoden eines Irenäus, Epiphanius, Augustin erörtern; — sie würde ferner zeigen, wie der polemische Stoff und mit ihm die polemische Methode in der Kirche allmählich wächst, sich corrumpirt und reformirt, wie die Kirchen, die Individuen sich darin unterscheiden.

Wie interessant z. B. die Vergleichung der verschiedenen polemischen Talente und Methoden in der Reformationszeit, eines Erasmus, Luther, Melanchthon, Calvin, Zwingli u. s. w.! Der Verf. kommt selbst in diese Personalcharakteristik der polemischen Litteratur hinein, aber nur einmal und kaum anfangend bey Georg Calixt. Aber auch Spener, er selbst, nicht bloß die Spenerianer, hätte als epochemachend eine nähere Charakteristik verdient. Und um aus der neuesten Zeit einen Mann zu nennen, der zwar kein System und Handbuch der Polemik geschrieben, aber die Idee derselben klar in seinem Geiste getragen und seinen Beruf zum Theile darauf bezogen hat, auch die Kunst wahrhaft verstand, wir meinen Schleiermacher, wie lehrreich wäre es gewesen, dieß polemische Genie, die polemische Stellung und Art dieses Mannes kurz zu charakterisiren und zu beurtheilen!

Der Verf. gibt den Grund, warum die Polemik erst seit der Reformation eine Disciplin geworden, im Allgemeinen richtig an. Der Gegensatz der römischen und protestantischen Kirche rief zuerst das theologische Bedürfniß einer theologischen Disciplin hervor. Aber wie so dieß? Darüber fehlt die Erklärung. Aber sollte es sich damit nicht so verhalten? Da beide Parteien sich gegenseitig als Irrthum und Krankheit bekämpften, nach ihrer Vorstellung mit gleichem Rechte, so fragte sich, wer und was sollte entscheiden? Nur durch Ergründung der polemischen Prinzipien, nur durch eine wissenschaftliche polemische Theorie konnte entschieden werden.

Sehr natürlich trug die Polemik des 16ten und 17ten Jahrhunderts vorzugsweise den kirchlich-symbolischen Charakter, weil sie davon ausging, daß die wesentliche Einheit der Kirche mit einer solchen Parteidifferenz, wie die römisch-katholische und protestantische war, unverträglich sey, und daß nur auf der einen Seite die volle Wahrheit und Gesundheit seyn könne. Dachte man sich nun von bei-

den Seiten den dogmatischen Lehrbegriff als alleinigen Ausdruck der Einheit, Gesundheit und Wahrheit der Kirche, so konnte, so lange diese Vorstellung nicht berichtigt war, die Polemik sich nur in kirchlich-symbolischen Controversen entfalten. Hieraus erklärt sich die damalige enge Verbindung der Polemik mit der Dogmatik und die gegenseitige Verderbung beider in allen Kirchen, wahrhaftig nicht bloß in der lutherischen.

Die Reform der Polemik durch G. Calixt und die bald darauf erfolgte spener'sche Richtung in der lutherischen Kirche charakterisirt der Verf. im Wesentlichen richtig als eine Entschränkung vom Zwange der Symbole und ein Zurückgehen auf die tiefere Einheit der Kirche und in den christlichen Grundgedanken. Aber wenn er die neue Richtung deßhalb die dogmatisch-exegetische nennt und ihr vorwirft, daß sie die wesentliche Beziehung auf die Idee der Kirche aufgegeben habe, so hängt dieß wenigstens mit Spener nicht zusammen, der ein sehr starkes Bewußtseyn von der Kirche als einer Lebensgemeinschaft hatte und gar nicht der Meinung war, daß die Kirche bloß auf dem Dogma beruhe.

Wenn die Polemik bis in die neuere Zeit in allerlei Mißbildungen gerieth, so lag die Schuld gar nicht bloß an ihr selbst, sondern in dem Mangel an wissenschaftlicher Organisation der Theologie überhaupt, der jedem Theile schadete. Ueberall nämlich treten in dem Systeme der Theologie des 16ten und 17ten Jahrhunderts die verschiedenen Momente und Glieder noch gar nicht oder nur sehr unvollkommen auseinander. Man trieb in der Dogmatik Moral, in der Exegese Dogmatik u. s. w. Die Dogmatik beherrschte noch Alles, nahm Dogmengeschichte, Kritik des Kanons, Apologetik und Polemik auf, kurz sie war das wahre Pandectensystem der Theologie. Unter solchen Verhältnissen ist begreiflich, daß die Polemik, wie die andern Disciplinen, nur allmählich sich sonderte und zu ihrem richtigen

Begriffe gelangte, ja sie gerade am spätesten. Als seit der Mitte des 18ten Jahrhunderts die neue Articulation oder Organisation des theologischen Wissens eintrat, mußte die Polemik einen Theil ihres Inhalts an die aus dem Bedürfnisse der Zeit früher hervortretende Apologetik, einen andern an die neue Formation der Dogmatik und Symbolik abgeben. Bei der Mißgunst der Zeit, der Erschlaffung des kirchlichen Sinnes, dem geschwächten Eifer für die Reinheit und Gesundheit der Kirche ging sie mit der Auflösung ihres ursprünglichen Inhalts selbst unter, weil der neue, wahre Inhalt fehlte. Die polemische Praxis blieb freilich, aber ohne die Zucht der Schule und ohne neues reineres Leben der Kirche verdarb sie zusehends. Erst als in dem neuen Geistessturm ein frischeres christliches Lebensgefühl erwachte und sich verbreitete, konnte sich aus dem neugebildeten polemischen Gefühl und Urtheil ein neuer richtigerer Begriff der Polemik erzeugen. Das ist geschehen, und des Verf. Werk ist, wie gesagt, ein bedeutender Beitrag zu dieser Reform.

In der allgemeinen Polemik erörtert der Verf., wie gesagt, Kap. 1. den Begriff des kirchlichen Irrthums nach den drei Kategorien des Wesens, der Entstehung und Wirkung genauer.

Wir gehen hier zuvörderst einen Augenblick in die Einleitung zurück und sammeln, was der Verf. dort schon über den kirchlichen Irrthum gesagt hat.

Indem er §. 4. die Form der Polemik erörtert, sagt er, nicht der Irrthum als solcher sey Gegenstand der Polemik, sondern der kirchliche, d. h. sofern er ein von Gott zugelassener und in der Zulassung als Entwicklungsmittel für die Erkenntniß und Reinheit der Kirche (von Gott) gewollter und ihr gleichsam vorgehaltener sey. Dieß lautet wie eine Erklärung des Kirchlichen im Irrthume von Seiten seiner göttlichen Causalität und Zweckbestimmung. Ist

aber überhaupt statthaft, von göttlicher Causalität und Teleologie im Irrthume zu sprechen, was wir nicht gesonnen sind zu leugnen, — so gilt dieß doch ganz allgemein, auch für den Irrthum außer der Kirche. Das Eigenthümliche des kirchlichen Irrthums wird daraus nicht begreiflich.

Der Verf. sagt dort ferner, der kirchliche Irrthum sey nicht bloß an der Wahrheit, sondern hafte so an dem wahren, wahrheitslauten Leben der Kirche, daß er ihren realen, lebendigen und guten Bewegungen folge und deßhalb nicht anders könne, als sich nach den Wahrheitserweisungen richten und in seinen Erscheinungen noch eine gewisse Abspiegelung der Ordnung, welche die kirchliche Wahrheit in sich hat, zu erkennen geben. Sehr wahr! Aber diese Klettenartigkeit, dieser Parallellauf des Irrthums mit der Wahrheit ist wieder etwas ganz Allgemeines und zeigt sich auf allen Gebieten der menschlichen Erkenntniß.

Der Verf. nennt jenen Parallellauf des Irrthums in der Kirche lieber einen Kreislauf. Darunter versteht er das Laufen des Irrthums in der Peripherie um den Mittelpunkt der Wahrheit, welche in ihren Hauptmomenten selbst keinen Kreislauf im Leben der Kirche habe, sondern der zusammengehaltene Mittelpunkt bleibe, von welchem aus sich die Kreise des in der Wahrheit kräftigen und liebenden Lebens der Kirche rein und mannichfaltig bilden. Der kirchliche Irrthum hefte sich, weil er den Verlust des Mittelpunkts in sich schließe, an einen irrig aufgefaßten Punkt der Peripherie und werde von diesem aus in scheinbar glänzender, doch innerlich einförmiger Weise rundgetrieben u. s. w. — Allein wie Wahres und Schönes auch diese zum Theile bildliche Darstellung enthalten mag, das charakteristische Wesen des kirchlichen Irrthums wird doch auch dadurch auf keine Weise näher bestimmt und erklärt. Jener peripherische, gleichsam oberflächliche Lauf ist dem Irrthum in jedem Systeme des Denkens eigen.

Nach des Rec. Dafürhalten ist der kirchliche Irrthum

insofern ein kirchlicher, als er sich objectiv auf die christliche Wahrheit in der Kirche bezieht, und subjectiv im organischen Gesammtleben der Kirche entsteht und dasselbe durchläuft. — Dieß ist, wenn ich nicht irre, der einfache Begriff des kirchlichen Irrthums, der den Erörterungen des Verf. in der Einleitung zum Grunde liegt.

Gehen wir nun mit dieser vorläufigen Erklärung zu dem allgemeinen Theile des Systems an den Ort, wo der Verf. das Wesen des kirchlichen Irrthums genauer erörtert, wie belehrt er uns darüber?

Er stellt S. 36. folgenden Hauptsatz auf: Das Wesen des kirchlichen Irrthums besteht in demjenigen Scheine der (christlichen) Wahrheit, den die Kirche, sofern sie nicht ganz bei Christo bleibt, durch die in der Welt wirksame Lüge in ihrer Mitte entstehen läßt.

Wir fragen aber gleich, warum entstehen läßt? Gestattet die Kirche nur den Irrthum, oder veranlaßt, oder erzeugt sie ihn? Der Verf. meint offenbar das Letztere. So hätte er also sagen sollen: entstehen macht oder erzeugt. Man stoße sich nicht daran, daß der Verf. die Kirche selbst als Urheberin und Hegerin des Irrthums ansieht! Er meint die Einzelnen in der Kirche, aber als Mitglieder der Kirche, in denen sich die Kirche von Seiten ihrer Irrthumfähigkeit darstellt. Auch wird man leicht begreifen, daß der Verf. unter dem Bleiben bei Christo das Festhalten seiner vollen, mit seiner Persönlichkeit wesentlich verwachsenen Glaubenswahrheit versteht. Dieß wäre deutlicher gewesen. Aber jener prägnante Ausdruck ist für den Bibelleser vollkommen verständlich und nichts Mystisches.

Wir fragen weiter: ist der Irrthum nur der Schein der Wahrheit, nicht wesentlich der Widerspruch damit? Aus dem Folgenden sieht man, daß dieß der Verf. wirklich meint, aber warum drückt er es nicht gleich im Hauptsatze aus? Daß in dem Irrthum immer ein Widerschein

der Wahrheit ist, ein Abschein, ist nicht sein Wesen, sondern das Verführtwerden durch den Schein, das Abweichen und Nichttreffen der Wahrheit. Dieß sagt der Verf. in der weitern Erklärung selber. Aller Irrthum, sagt er, ist ursprünglich ein Abirren von der dem menschlichen Denken vorgeschriebenen Bahn. Aber warum nur ursprünglich, warum nicht immer und überall? Jene Bahn bestimmt der Verf. dann genauer als die Auffassung aller uns durch unsere von Gott angewiesene Stellung zur Betrachtung kommenden Dinge in Gott, d. h. in ihrer Beziehung zu Gott. Der Irrthum entsteht, sagt er ferner, wenn das Gottesbewußtseyn oder das Bewußtseyn, nur durch Bleiben in Gott Wahrheit und Leben zu haben, sich durch das Hervortreten des Selbstischen verdunkeln läßt. So sey also aller Irrthum ursprünglich religiöser Irrthum.

Schließt dieser Urirrthum die psychologisch-pragmatische Genesis desselben in seinem weitern Verlaufe nicht aus, so stimme ich dem Verf. bei. Aber wenn er zwischen dem religiösen Irrthum im engeren Sinne und dem weltlichen so unterscheidet, daß jener im fortgesetzten Trennen der Gedanken über Gott von dem ursprünglichen göttlichen Lebenslichte, dieser in der fortgesetzten Losreißung der Gedanken über die Dinge von ihrer Beziehung auf Gott bestehen soll, so hat dieß etwas durchaus Unverständliches für denjenigen, der, wie ich, für unmöglich hält, über Gott zu denken ohne die Welt, seine Offenbarung, bei aller Verschiedenheit beider, und dem das Denken über die Welt ohne Gott eben als die Irrreligion selbst erscheint.

Der Verf. führt dann nach der Schrift, wie er sagt, die Erhaltung jenes doppelten Irrthums auf den Satan als den Vater der Lüge zurück. Allein nach der Schrift ist der Teufel auch der Urheber jenes zwiefachen Irrthums unter den Menschen. Kann aber der Verf. die Entstehung des Urirrthums aus der menschlichen Freiheit

genügend erklären, warum nicht auch die Erhaltung und Fortbildung desselben? Gewiß ist die Lehre vom Teufel eine biblische, aber nach meiner exegetischen Erfahrung eine solche, welche durch christliche Agentien weiter aufgelöst oder ermittelt werden muß, wenn sie im Zusammenhange des christlichen Glaubens verständlich und praktisch werden soll. Ich halte sie für die concentrirte Veranschaulichung der wesentlichen Wahrheiten, daß die Sünde, wie der Irrthum, überall in der geistigen sittlichen Welt, auch auf der höchsten Stufe, denkbar, und immer und überall ursprünglich ein Act der persönlichen Freiheit ist, daß sie aber, wiewohl wirklich geworden in der Menschheit, in jedem Einzelnen eine dunkle Region in der Tiefe des Geisteslebens, ein Element passiver Bewußtlosigkeit und eine im Gesammtleben Aller liegende contagiöse Gewalt bekommt, welche bei der sittlichen Behandlung des Irrthums, wie der Sünde selbst, bei der Heilung von beidem ganz vorzüglich in Betracht kommt. Ist aber schon für die Dogmatik, wie für die Ethik nothwendig, jene Lehre, um sie praktisch klar zu machen, in dieser Art aufzulösen, d. h. nicht aufzuheben, wie viel mehr für die Polemik! Auch können wir dem Verf. nicht gestatten, ohne nähere Bestimmung Irrthum und Lüge zu identifiziren, wie er thut. Die Lüge ist immer etwas Absichtliches und Bewußtes, während der Irrthum auch ein Bewußtloses seyn kann, ja als Irrthum, verschieden von der Lüge, eigentlich nie absichtliches Leugnen der erkannten Wahrheit ist. Dieses hat einen anderen und schlimmeren Namen.

Der Verf. unterscheidet den Irrthum *vor* und *nach* der in Christo erschienenen Wahrheit. Jenen nennt er freilich *gleichsam nur Unwissenheit*, welche Gott nach Apostelgesch. 17, 30. übersehen wolle. Darin ist Wahres, aber es muß näher so bestimmt werden, daß die Schuld des Irrthums natürlich geringer und größer ist, je nach-

dem die Wahrheit erst noch gesucht wird oder schon gegeben ist. Sonst gerathen wir in Widerspruch mit Röm. 1, 18 ff.

Nach diesen allgemeinen Sätzen zeigt der Verf., daß der kirchliche Irrthum als solcher freilich erst mit der Kirche entstanden, seinen Grund nicht in der Kirche selbst, als der Gemeinschaft der schlechthin wahren Religion, sondern in ihrem Zusammenseyn und Zusammenhange mit der Welt habe. In diesem Zusammenhange bringe ein Jeder aus der Welt, worin er zunächst geboren werde, ein Residuum von religiösem Irrthume mit. Allein dieß Mitgebrachte würde dem Wesen der Kirche zufolge nur in beständigem Verschwinden begriffen seyn, wenn die Kirche völlig treu in ihrem Bleiben bei Christo wäre. Aber eben dieß sey nicht der Fall, und so geschehe es, daß der Irrthum sich wie von Neuem innerhalb der Kirche organisire. Man habe sich dieß aber weiter so zu denken, daß die Welt, insofern sie nach dem Erschienenseyn der göttlichen Wahrheit in Christo sich mit mehr und minder Bewußtseyn in die Macht der Lüge begebe und mit ihrem Fürsten, dem Teufel, ein geistiges Ganzes bilde, die Wahrheit hasse, verfolge u. s. w. In dieser Art wirke die Welt fortwährend versuchend, ängstigend, geisttödtend, wie früher auch leibtödtend, auf die Kirche. Indem nun diese noch nicht klar und wacker genug sey, um die Lüge der Welt jedesmal vollständig als Lüge zu erkennen und abzuweisen, erhalte der in ihr von ihrem alten Zustande a) her noch nicht gänzlich ausgetriebene Irrthum Kraft, sich scheinbar als Wahrheit dem kirchlichen Bewußtseyn einzupflanzen, beizumischen, an die Seite zu stellen, und dieser Schein, der durch die Lüge auf den religiösen Irrthum geworfen werde, sey eben der kirchliche Irrthum. So seyen in jedem kirchlichen Irrthume zusammenwirkend die

a) Welcher ist dieß? Doch wohl nur das Unwiedergeborene in den Einzelnen? — Dann aber ist der Ausdruck nicht genau.

beiden Factoren, die Lüge der Welt und die Schwäche der Kirche. —

Den Inhalt dieser Sätze im Wesentlichen anzuerkennen, kann ich mich nicht weigern. Allein mir scheint einfacher und klarer, erstlich statt des Begriffs der Lüge den der Täuschung zu setzen, aus den oben angeführten Gründen; zweitens die Beziehung auf den Satan als Fürsten der Welt um so mehr aufzugeben, weil dadurch die Betrachtung in eine Symbolik des Ausdrucks und eine Speculation des Gedankens hineingeräth, welche mehr verdunkelt und verwickelt, als wahrhaft begründet und aufklärt. Drittens aber scheint mir nicht nur klarer, sondern auch richtiger, die ganze Erscheinung des kirchlichen Irrthums zunächst von dem Individuum aus, welches irrt, zu erklären, und zwar so, daß gezeigt wird, wie, weil die Wiedergeburt und Heiligung als menschliche Action eine werdende sey, also immer noch in irgend einer Art die Sünde an sich habe, auch mehr und weniger Unvollkommenheit der Erkenntniß und Wahrheitsliebe in sich schließe, es sey nun, daß der christliche Wahrheitstrieb momentan nicht intensiv, oder nicht continuirlich genug sey. So kommt die Irrthumsfähigkeit Jedem und Allen in der Kirche, also auch der gesammten Kirche mehr und weniger zu. Darin liegt keine Entschuldigung des Irrthums, derselbe wird dadurch in der Kirche kein Naturproceß, aber eine historisch, d. h. sittlich natürliche und erklärbare Erscheinung. Selbst was man etwa geneigt seyn könnte das Dämonische im kirchlichen Irrthume zu nennen, die dunkle Natur- und Gesammtmacht, womit ganze Zeitalter und Geschlechter der Kirche vom Irrthum in einer bestimmten Richtung ergriffen werden, würde auf die Weise seine historische Erklärung fordern und finden. Da nun in jedem kirchlichen Irrthum eine Vermischung und Verwirrung des Christlichen und Nichtchristlichen ist, so kommt dieses letztere immer als schon vorhandener Irrthum aus der nichtchristlichen

Welt, jene Vermischung und Verwirrung aber entsteht auf dem Boden der Kirche selbst aus Unklarheit, aus Mangel an Scheidungskraft, Aufmerksamkeit, Treue und Eifer u. s. w. Es liegt aber darin immer eine Art von Täuschung, die freilich hie und da, wenn sie hartnäckig wird, sich bis zur Lüge steigern kann, aber nicht eigentlich von der Lüge, als solcher, ausgeht. Sobald der Irrthum als solcher erkannt wird, der eitle Wahrheitsschein, die Blendung verschwindet, ist auch der Irrthum in den christlichen Gemüthern gehoben, durch die Macht der in der Wurzel des christlichen Lebens liegenden Wahrheit und ihrer Dialektik.

Am Schlusse der Erörterung fügt der Verf. eine nähere Bestimmung des kirchlichen Irrthums hinzu, welche in dem Hauptsatze nicht ausgedrückt, auch gar nicht angedeutet ist.

Er sagt, der kirchliche Irrthum sey dann erst wesentlich ein solcher oder eine wahre Häresie, wenn er gegen einen Fundamentalartikel des christlichen Glaubens gerichtet sey. Eine Lehre nämlich, von welcher die Kirche einsähe, daß sie der Festhaltung des wesentlichen Inhalts des Glaubens gar nicht im Wege stehe, könnte ihr auch nicht als falsch erscheinen, sondern etwa nur Einzelnen ihrer Glieder in wissenschaftlicher oder praktischer Beziehung.

Diese nähere Bestimmung ist gewiß ebenso nothwendig, als richtig, um zu verhüten, daß nicht jede auch vorübergehende Differenz der Meinungen polemisch behandelt, und nicht jeder Schulstreit oder jede wissenschaftliche Disputation kirchlich beargwöhnt und verbittert wird.

Allein wenn der Verf., nachdem er die Fundamentalartikel richtig definirt hat als die durch einen Act der Kirche articulirten und fixirten Hauptmomente des christlichen Glaubens, hinzufügt, daß dieß aus göttlicher Weisheit und Fürsorge in der Taufformel so vollständig und vollkommen geschehen sey, daß es keine andere Fundamentalartikel geben könne, als jene drei vom Vater, Sohn und

heiligem Geiste, und daß eben das, was damit in Widerspruch sey, als kirchlicher Irrthum zu begreifen sey, — so vermissen wir zu viel, um beistimmen zu können.

Zuvörderst ist gewiß wahr, daß die Taufformel das Schema der christlichen Fundamentalartikel enthält, aber nur das Schema, ohne näher bestimmten Inhalt. Liegt dieser etwa angedeutet in der Verbindung der drei Glaubensobjecte? Aber diese werden doch hier nur aneinandergereihet; die innere Verbindung kann auf mannichfaltige Weise geschehen, selbst die anerkannt häretische ist durch die Formel nicht unmittelbar ausgeschlossen. Der Verf. will auch, wie es scheint, nur ein Fundamentalschema in der Formel finden. Aber reicht das hier aus? Indem er den Satz ausführt, daß jede Lehre ihr Maß an der Schrift- und Kirchenlehre vom Vater, Sohn und Geist findet, geht er wenigstens bei dem Begriffe Sohn in eine nähere Bestimmung des Inhalts ein und gibt so selbst zu, daß die Construction der Fundamentalartikel ihrem Inhalte nach von etwas Anderem ausgehen müsse, als von der Taufformel. Um es kurz zu sagen, nicht die Taufformel, sondern die apologetische, schriftgemäße Construction der christlichen Erlösungsidee und der darin wesentlich liegenden Momente gibt die rechte Basis für die Bestimmung der Fundamentalartikel. Hier war also von dem h. Schriftkanon, besonders des N. T., zu handeln, als dem eigentlich Inhaltigen der Taufformel.

Sodann aber scheint mir, um den kirchlichen Irrthum auch seinem wesentlichen Umfange nach zu bestimmen, nothwendig, zwischen dem Irrthume, der einen unmittelbaren Widerspruch gegen die Fundamentalartikel enthält, und demjenigen, der nur mittelbar, aber consequent denselben widerspricht, zu unterscheiden. Diese letztere Art des kirchlichen Irrthums ist bei Weitem die häufigere, polemisch schwerere, und erfordert recht eigentlich die polemische Kunst, weil im Irrthume selbst nichts häufiger ist,

als den consequenten Zusammenhang zu verbergen oder nicht zu bemerken, in der Bestreitung des Irrthums aber oft falsche, übertriebene Consequenzen gemacht werden. Diese Seite der Sache war genauer zu erörtern. Auch konnte von diesem Punkte aus sehr gut gezeigt werden, wie die erstere Art des kirchlichen Irrthums an das Antichristliche, die letztere mehr an die an sich unschuldige, ja in der Kirche nothwendige Heterodoxie angrenze. Die häufige Verwechselung der Häresie, Heterodoxie und des Antichristenthums, die Uebertretung der oft sehr feinen Grenzen forderten eine genauere Erörterung an dieser Stelle.

Von dem absoluten Ursprunge des kirchlichen Irrthums, der das Wesen desselben selbst ist, unterscheidet der Verf. §. 2. die geschichtliche Entstehung der kirchlichen Irrthümer, und erklärt dieselbe aus dem Zusammenwirken der Verworrenheit des Ganzen mit der Vermessenheit Einzelner. Unter der Verworrenheit des Ganzen der christlichen Kirche versteht er aber die Unklarheit, die Verworrenheit der christlichen Denkweise überhaupt in einer gegebenen Zeit. Daraus allein erzeuge sich, wie er zeigt, noch kein bestimmter Irrthum. Dieser entstehe erst, wenn aus der Masse eines über einen Hauptpunkt des Glaubens verworrenen Gebiets der Kirche ein Einzelner mit der Vermessenheit hervortrete, das von der Masse unbewußt gewollte und schon geheim geliebte Unwahre in bestimmter begrifflicher Lehrform auszusprechen. So bilde sich dann von jenem Einzelnen aus durch Anschließung des Verwandten in der Masse eine Irrthumsgemeinschaft, welche sich der rechten Lehre gegenüberstelle als Häresie und der Gemeinschaft der Kirche als Secte. Jene Verworrenheit des Ganzen aber könne so groß seyn, so feuerfangend für die Häresie, daß auf Seiten des Einzelnen oft nur Eitelkeit, weltliche Unruhe, Uebergeschäftigkeit, Selbstweisheit hinreiche, um einen kirchlichen Irr-

thum zu Stande zu bringen. Dabei aber sey immer festzuhalten, daß im kirchlichen Irrthum eine relative Wahrheit sey, daß derselbe oft eine bisher mit Unrecht vernachlässigte Richtung des Denkens hervorbringe, daß der Eifer der Häresiarchen nicht selten aufs Beste gemeint sey u. s. w.

Auf die Weise wird die Schärfe des Hauptsatzes, wovon der Verf. ausging, allerdings sehr gemildert, was auch nothwendig war, um nicht die Wahrheit durch jene Schärfe leiden zu lassen. Ich bin aber geneigt, den Hauptsatz auch noch von einer andern Seite zu beschränken. Wie, wenn der Einzelne in der Kirche rein für sich irrt über einen Hauptpunkt des Glaubens, in guter Meinung, ohne bestimmte Absicht der Verbreitung, — ist dieß nicht schon der kirchliche Irrthum selbst, oder wird er es erst dadurch, daß Andere ihn theilen? Der Verf. wird nicht leugnen wollen, daß die polemische Behandlung schon bei dem Einzelnen, der irrt, eintreten könne und müsse, nicht bloß, damit der Irrthum sich nicht weiter verbreite, sondern auch, damit der Einzelne selbst geheilt und ein gesundes Glied der Kirche werde. Der Einzelne kann in Irrthum gerathen, während die ganze übrige Kirche ohne wesentlichen Irrthum ist. Der Fall ist denkbar und muß es seyn, weil sonst herauskäme, was offenbar falsch ist, daß der Irrthum eben nur von der Kirche als einem Ganzen ausginge, und der Einzelne nur verführt von Allen daran Theil nähme. Gewiß ist die Kirche immer im gewissen Sinne Schuld, wenn der Einzelne in ihr irrt, aber doch nur insofern, weil sie noch nicht die vollkommene Kirche, sondern noch die irrthumsfähige ist, d. h. aber nichts Anderes, als weil das christliche Lebensprincip noch nicht in Allen, die zur Kirche gehören, zur vollen Herrschaft gelangt ist.

Der Satz des Verf. erklärt also nur den kirchlichen Irrthum in der Gestalt der sectirerischen Ketzerei; die tie-

fer liegenden, feineren, vielleicht auch unvollkommneren Gestalten desselben läßt er unerklärt.

Der Verf. behauptet §. 3, daß die Wirkung des kirchlichen Irrthums bis zu einem unberechenbaren Grade zum Verderben der Kirche gereiche, fügt aber beschränkend hinzu, daß sie aber den Fortschritt der Kirche zur Vollendung nicht aufzuheben vermöge. Allein eben diese Beschränkung schließt sie nicht das Unberechenbare wieder aus? Wenn der Verf. die Kategorien der verderblichen Wirkung anzugeben vermag, so ist dieß auch immer etwas von Berechnung. Jene Kategorien sind nach dem Verf.: der Verlust der christlichen Einfalt, die Dämpfung der Liebe, die Zerreißung der kirchlichen Einheit. So wäre also die volle Wirkung des Irrthums die Zerstörung der Kirche selbst. Der absolute Irrthum würde auch immer die Kirche unfehlbar zerstören, von welchem Punkte der Lehre er auch ausgehen möchte. Allein da der kirchliche Irrthum immer noch einen Antheil an der Wahrheit hat, und die Kirche die Wahrheit nie mehr zu verlieren vermag, hat die zerstörende Wirkung des Irrthums immer ihre Grenze.

Indem der Verf. die Störung der kirchlichen Einheit durch den Irrthum genauer erörtert, kommt er auf den Begriff der Spaltung oder des Schisma. Er betrachtet dieses einmal als Wirkung der Häresie, sodann wieder als unabhängig von dieser, sofern es sich ursprünglich auf die Differenz der Sitten und Anordnungen der Kirche bezieht. In dieser Form sey es selbst kein Irrthum, sondern ein Unrecht, eine Sünde, eine Lieblosigkeit und als solche wieder Quelle von Irrthümern. Dieß ist im Allgemeinen richtig. Allein die von dem Verf. behauptete Wechselwirkung der Häresie und des Schisma scheint darauf hinzuweisen, daß beide in einem höheren polemischen Begriffe eine gemeinschaftliche Wurzel haben. Dieser Begriff ist

kein anderer, als der der Krankheit des kirchlichen Lebensorganismus. Daß der Verf. nicht hiervon ausgegangen ist, rächt sich an dieser Stelle dadurch, daß er sich genöthigt sieht, von Schwächungen und Beschädigungen der tieferen und zarteren Lebenskräfte der Kirche bloß als von Wirkungen des kirchlichen Irrthums zu sprechen, während dieselben doch ebenso gut als Ursachen des kirchlichen Irrthums erscheinen, ja nicht selten, noch ehe dieser aus ihnen hervorgegangen ist, als kirchliche Uebel für sich polemisch behandelt werden müssen.

Was nun die Bestreitung des kirchlichen Irrthums betrifft, so zeigt der Verf. zuerst §. 1, daß die Nothwendigkeit der Bestreitung aus der Pflicht der Kirche, sich in der Wahrheit zu erhalten und zur Reinigung ihrer Glieder vom Irrthume thätig zu seyn, unmittelbar folge.

Ebenso richtig wird §. 2. der polemische Beruf in der Kirche nicht auf den Klerus, den Stand der Theologen, beschränkt, sondern überall, wo Erkenntniß- und Gemüthskräfte einen der Kirche ersprießlichen Erfolg versprechen, sey wahrer Beruf zur polemischen Thätigkeit. Der Verf. bestimmt dann die allgemeinsten und wichtigsten Eigenschaften des Polemikers durch eine dreifache Verbindung von Gegensätzen, nämlich einmal ein scharf sondernder Verstand, verbunden mit lebendiger Liebe zur Wahrheit, sodann wissenschaftliche Bildung, verbunden mit Sinn für das kirchliche Leben, endlich eigenthümlicher(?) Zugang zu der Wirkungssphäre eines kirchlichen Irrthums, d. h. genaue Kenntniß des Irrthums, in Verein mit anerkannter Unbescholtenheit von Seiten der kirchlichen Gemeinschaft.

Nicht weniger stimmen wir dem Verfasser von seinem Standpunkte bei, wenn er §. 3. als die Hauptformen der

Bestreitung das Religionsgespräch, die akademische Disputation und die Streitschrift darstellt. Mit Recht bringt er die beiden ersten Formen, von denen die erste ganz untergegangen ist, die zweite im Sterben liegt, wieder zu Ehren. Jene aber setzt eine lebendige Synodal- und Presbyterialform voraus, diese eine innigere Verbindung zwischen Kirche und theologischer Schule. Der Verf. verfehlt nicht, diese Voraussetzungen hervorzuheben, aber wir hätten eine noch eindringlichere Erörterung dieser Lebenspunkte der Zeit gewünscht. Auch bei der akademischen Disputation wäre schicklich gewesen, an die Geschichte zu erinnern, wie die Reformation Luther's in dieser polemischen Form angefangen. Man vermißt ein gründliches Wort über den Gebrauch der lateinischen Sprache in der Polemik, ob und wie weit derselbe noch statthaft sey. Dabei wäre erwünscht gewesen, über die sogenannte Publicität des kirchlichen und theologischen Streits des Verf. Urtheil zu hören.

Was der Verf. dann am Schlusse über die Streitschrift sagt, ist Alles sehr wahr, aber es erschöpft diesen wichtigen Gegenstand nicht. So ist z. B. eine schon von Tertullian, nachmals von Pascal besprochene Seite der kirchlichen Streitschrift, der Gebrauch der Satyre und Ironie, gar nicht berührt, obwohl neuere Erscheinungen auf diesem Gebiete fast dazu nöthigten. Auch über die neuere polemische Journallitteratur, die sogenannten Kirchenzeitungen, wäre ein werthbestimmendes, gewiß auch warnendes Wort an der Zeit gewesen. Ebenso wäre wünschenswerth gewesen, das Wahre und Falsche in dem neueren Grundsatze von dem juste milieu in der Polemik genauer erörtert zu sehen. Auch durfte wohl ein scharfes, züchtigendes Wort über die verderbliche Praxis der älteren und neueren Polemik, Uebel durch Uebel zu heilen, — diese bewußtlose, traumartige Pfuscherei —, nicht fehlen. Am meisten aber vermisse ich an dieser Stelle eine genauere Theorie der

polemischen Beweisführung, das Verhältniß des Schriftbeweises zu den übrigen Beweisformen, des Gebrauchs der epagogischen Beweise und der ex concessis u. s. w. —

Ein Handbuch, wie dieses, kann freilich nicht Alles gleich ausführlich besprechen, aber darf Wesentliches nicht unberührt lassen.

Indem ich so am Schlusse des allgemeinen Theiles in das Vermissen gerathe, werde ich veranlaßt, noch einmal den Inhalt dieses Theiles zu überdenken, und mir selbst den Eindruck zu bestimmen, den derselbe im Ganzen auf mich gemacht hat. Ich muß gestehen, daß derselbe nicht durchaus befriedigend ist. Es scheint mir, daß, weil der Verf. die Polemik bloß auf den kirchlichen Irrthum und dessen Bestreitung beschränkt hat, statt sie als Heilkunst der Krankheit im kirchlichen Lebensorganismus zu betrachten, die Untersuchung nicht tief genug, bis in die eigentlichen ἀρχαὶ der Wissenschaft und Kunst, eingegangen, eben deßhalb aber auch nicht dazu gekommen ist, den ganzen Umfang des polemischen Stoffes im allgemeinen Theile zu umfassen und zu organisiren. Unter dem Gesichtspunkte einer theologischen Heilkunst des Kranken in der Kirche ist unmöglich zu übersehen, daß die polemische Diagnose und Heilung schon mit jeder Verstimmung, Ueberspannung und Uebertreibung selbst im religiösen Gefühl anfängt, also mit dem, was der Verf. einmal die tieferen und zarteren Lebenskräfte der Kirche nennt. Die von dem Verf. angegebenen Ursachen und Wirkungen des kirchlichen Irrthums in den Zuständen der Kirche sind selbst schon Krankheit. Je mehr man sich von jener Analogie der Heilkunst bestimmen läßt, desto unvermeidlicher und fruchtbarer werden Untersuchungen, wie die über die Entwickelungsgesetze des kirchlich Kranken, die Stadien, die Krisis desselben, ferner über den Unterschied des wahrhaft und scheinbar Kranken, das Symptomatische darin, über das Moment des Gegensatzes im kranken Leben oder den Gegensatz der Schwächung und

Uebertreibung, ferner über den Mittelpunkt der Gesundheit, die absolute und relative Gesundheit der Kirche, über die Correspondenz zwischen Erkenntniß und Heilung der Krankheit u. s. w. Je höher und weiter dieser Standpunkt ist, desto mehr wird sich freilich die Tafel der kirchlichen Krankheiten verlängern und füllen, so daß man zunächst erschrickt, aber man gewinnt dadurch eine organischere Uebersicht und Einsicht der kirchlichen Irrthümer und Krankheiten von ihren Wurzeln an bis zu ihren weiteren Verzweigungen und ihren letzten Wirkungen und damit zugleich einen größeren Umfang und eine größere organische Kraft von Heilmitteln. So rechne ich von diesem Gesichtspunkte aus zu den Grundformen der Bestreitung oder vielmehr Heilung außer den von dem Verf. angegebenen auch die christliche Zucht und Lebensinstitution, und verlange, daß, wenn das Religionsgespräch, die Disputation und die Streitschrift wahrhaft helfen sollen, sie mit dem, was wir oben kirchliche Diät nannten, wesentlich verbunden werden müssen. Dabei kommt man freilich an die Grenze der Polemik, aber gehört es nicht zu ihrer richtigen Organisation, daß sie ihren Zusammenhang mit der angrenzenden praktischen Theologie, der kirchlichen Verwaltung und Gesetzgebung im Großen und im Einzelnen, nicht verleugnet, sondern anerkennt? Ist dieser Zusammenhang richtig erkannt, so ist auch nicht schwer, die Grenzen, in denen sich die Polemik zu halten hat, um nicht überzugreifen, zu bestimmen und zu halten.

Ich breche hier ab, schließe aber nicht. Bei der Wichtigkeit des Gegenstandes, da es die neue Organisation einer für die Zeit so höchst bedeutenden theologischen Disciplin gilt, wird es, hoffe ich, dem Verfasser und auch wohl den Lesern nicht unangenehm seyn, wenn ich in einem zweiten Artikel über diese Schrift versuche, meine Organisation der Einleitung und des allgemeinen Theiles der Polemik, wie ich sie seit einigen Jahren in akademischen Vorlesungen

vorgetragen habe, zur Prüfung im Zusammenhange auseinander zu setzen, in einem dritten und letzten Artikel aber den besonderen Theil des Verfassers, der noch so Bedeutendes und Schwieriges und für die Gegenwart Interessantes enthält, kritisch genauer erörtere.

Dr. Lücke.

2.

Das Christenthum in Frankreich, innerhalb und außerhalb der Kirche. Von Dr. Hermann Reuchlin. Hamburg bei Fr. Perthes. 1837. VI. u. 461.

Es ist gewiß ein sehr verdienstliches Unternehmen, das große Nachbarvolk des Westens, dessen Einfluß auf Deutschland — wenn er auch in den Religionswissenschaften aufgehört hat — doch noch immer mittelbar durch Politik und socialen Ton von großer Bedeutung ist, in seiner Heimath im Einzelnen und Ganzen zu beobachten und ein durch eigene Anschauung gewonnenes Bild des religiösen Lebens dem deutschen Vaterlande mitzutheilen. Solche Werke, wie Gemberg's „schottische National-Kirche" und das vorliegende über Frankreich haben vorerst bedeutenden Werth für die Statistik, — eine Wissenschaft, die, wenn sie erst mehr principienmäßig behandelt seyn wird, für Bildung sowohl eines kirchlichen Patriotismus, als Universalismus, für Verbreitung eines gesunden Taktes und treffenden Urtheils über kirchl. Verhältnisse ungemein wichtig werden muß. Die Masse äußerlicher Notizen, Zahlen, Details u. dgl. darf dabei nicht gering geschätzt werden; es kommt, wie Herr Reuchlin, dessen Werk reich hieran ist, richtig einsieht, dabei nur auf den Beobachter an, so gewinnen auch geistlos scheinende Tabellen und Zahlen- M.

verhältnisse Geist und Bedeutung. Eine noch engere Beziehung aber erhalten Werke dieser Art zur strengeren theologischen Wissenschaft und füllen eine wesentliche Lücke aus, sofern sie uns die Verkörperung und Entwickelung der verschiedenen confessionellen Principien vor das Auge führen. Die Wissenschaft der Symbolik beschäftigt sich mit den constitutiven Principien der verschiedenen Parteien — aber diese haben alle ihre Geschichte und Entwickelung, durch welche erst ihr Wesen zu vollkommnerer Klarheit kommt; und so muß die Erkenntniß der Gegenwart jeder Confession aufhellend für die Symbolik seyn. Aber noch mehr. Die Symbolik entlehnt ihr hauptsächlichstes Interesse daher, daß sie nicht bloß eine historische Wissenschaft ist, sondern mit dem kirchlichen Charakter gezeichnet ist, in die kirchlichen Conflicte, sofern sie für das kirchliche Leben der Gegenwart noch von wesentlicher Bedeutung sind, einführt; und ihr eigenthümlichster Reiz liegt dann in der Verbindung allgemeinerer Gesichtspunkte für die Vergleichung und Kritik mit den kirchlichen Interessen, die noch Gegenwart des Lebens sind. In einem getreuen, lebensvollen Bilde der Gegenwart nun zu erkennen, was noch gilt von dem Früheren, was dagegen ausgelebt ist, welche neue Entwickelungsknoten sich angesetzt haben, wie sich die ursprünglichen Principien, der schaffende Geist einer Kirche im Zusammenstoße mit moderneren Principien alterirt oder fortgebildet haben, wo in der Gegenwart der religiöse Schwerpunkt einer Confession liegt, — die Erkenntniß hiervon ist am meisten geeignet, um die confessionellen Principien in ihrer Kraft und in ihrer Schwäche, in ihrem Reichthum oder ihrer Armuth vor das Auge zu führen und der Polemik die gebührende Stellung in jetziger Zeit anzuweisen.

Monographien der vorliegenden Art, von einem Fremden verfaßt, haben freilich immer mit eigenthümlichen Schwierigkeiten zu kämpfen. Eine umfassende Bekannt-

schaft mit dem christlichen Geiste der verschiedenen Gegenden eines Landes verlangt einen Zeit- und Kraftaufwand, der nur in sehr seltenen, günstigen Fällen möglich ist. Dennoch sind Zeichnungen von fremder Hand, falls sie nur sonst eine tüchtige ist, den Selbstschilderungen, die eine Kirche sich durch ihre Glieder geben mag, weit vorzuziehen. Jede Nationalität hat etwas Bornirtes, und auch ihre Selbstbeurtheilung nimmt unwillkürlich immer wieder ihre Wirklichkeit zum Maßstabe. Dem Fremden dagegen ist gerade dasjenige, was einer Nation das am meisten Heimische und Gewöhnliche ist, weil es ihre Eigenthümlichkeit bezeichnet, das Auffallendste. Aber zugleich mit der fremden Eigenthümlichkeit schließt sich dann auch dem reisenden Beobachter die eigne, vaterländische auf und nicht unter die geringsten segensreichen Wirkungen solcher Beobachtungsreisen ist es zu zählen, daß durch sie und ihre Mittheilung das Selbstverständniß der Kirchen mit dem Verständniß anderer Kirchen in gleichem Maße zunimmt. Es ist bekannt, wie segensreich schon mannichfach Gemberg's Gemälde von der schottischen Kirche in Deutschland gewirkt hat. — Das Gemälde, das uns Herr Dr. Reuchlin zeichnet, ist nun freilich gar anderer Art seinem Gegenstande nach. Während die schottische Kirche den Eindruck eines harmonischen Stilllebens macht und vielleicht das getreueste Abbild der einfachen apostolischen Zeit darstellt, sehen wir in Frankreich alle Kräfte menschlicher Natur aufgeregt, ja die Grundfesten der Gesellschaft immer aufs Neue aufgewühlt. Aber darum ist Frankreichs Zustand nicht minder lehrreich. Im Gegentheile, da auch in Deutschland die geistigen Kräfte insgesammt zu einer weit reichern Entfaltung gediehen sind, als in Schottland, hat Frankreich in diesem Betracht etwas Homogeneres mit uns. Und wenn es schon zur Zeit mehr noch ein warnendes, als ein zu edlem Wetteifer reizendes Beispiel für uns seyn kann, so erzeugt doch auch schon jetzt der französische Nationalcharakter, wo er von

christlichem Geiste beseelt ist, eigenthümliche Tugenden, feurige Beredtsamkeit, die hingebendste Aufopferung, Muth, Unerschrockenheit, Energie, gesunden praktischen Sinn. Besonders aber, um mit Hrn. Dr. Reuchlin zu reden (S. 463), liegt ein so reicher, wenn auch jetzt vielleicht groſsentheils verborgener Schatz von ebenso zarter, als kräftiger, einer Verklärung durch das Christenthum fähiger Humanität in der französischen Nation, daß sie zum Empfangen wie zur Mittheilung eigenthümlicher Geistesgaben ebenso viel Reichthum als Bedürftigkeit und Empfänglichkeit verbürgt. — In der That scheint die französische Nation zum Empfangen namentlich von der deutschen Nation weit mehr Geschick zu haben, als die englische — wenigstens in der Wissenschaft; und die französische Schweiz sammt dem Elsaß scheint hierin für Frankreich eine noch wichtigere Brücke zu seyn, als Nordamerika für England. Freilich diejenige Wirkung, welche wir, sey es aus Sympathie, sey es aus Selbstgefühl, solchen Monographien immer besonders wünschen möchten, — die Wirkung meine ich, welche das Urtheil des Auslandes auf die Selbsterkenntniß einer Kirche ausüben kann, darf gewöhnlich nicht gar hoch angeschlagen werden, was namentlich auch der Eindruck beweist, den Fliedner's Collectenreise durch Holland in diesem Lande gemacht hat. Desto mehr ist es am Orte, daß wir Deutsche unsre vielgerühmte Allseitigkeit und Fähigkeit, in fremde Charaktere liebend einzugehen, auch darin beweisen, daß wir solche große Bilder u n s nicht umsonst zur Belehrung vorgestellt seyn lassen.

Treten wir nun näher zu dem vorliegenden Werke, so beurkundet in der That der Herr Verf. einen nicht gewöhnlichen Beruf für seine Arbeit. Er zeigt eine feine Beobachtungsgabe, die ihn in oft unscheinbarem Detail die tiefere Bedeutung erkennen läßt, und die seinen Blick nach den Seiten hinlenkt, in welchen sich die Eigenthümlichkeit dieser Nation am meisten charakteristisch ausprägt.

Es unterstützt ihn eine gründlichere theologische und geschichtliche Bildung, die ihm für seine Bilder einen festen Maßstab in die Hand gibt. — Dabei hat er die Freiheit und Unbefangenheit des Geistes, der allein auch die Vorzüge der verschiedenen Confessionen sich erschließen — und er verhält sich nicht minder anerkennend gegen das Schöne und Große, was auf katholischem Boden erwuchs, als gegen das Protestantische, dessen Dogma er entschieden zugethan ist. Besonders aber zeichnet die Arbeit ein ausdauernder Fleiß im Sammeln von Details aus, und Unterhaltungen mit bedeutenden Männern, die Journalistik der verschiedensten Farben, wie französische Hauptwerke über die einzelnen Sujets, ferner Predigten, Reden, besonders von den Jahresfesten der zahlreichen christlichen Gesellschaften sammt deren Rapports bilden seine Quellen, neben den reichen Resultaten, die ungesucht das tägliche Leben in einem fremden Lande einträgt. Die Zeit seiner Beobachtungsreise ist das Jahr 1836. Indeß hat sich freilich wieder Manches geändert — doch das Wesentliche seiner Schilderungen muß der Natur der Sache nach noch Gegenwart seyn.

Der Styl ist lebendig, pikant — und fast möchten wir sagen, etwas französisch. Aber der Fortgang der Gedanken ist auch oft etwas desultorisch — die Bilder, die er uns vorführt, haben nicht genug Abrundung, sondern die Darstellung hat oft etwas Zerhacktes. Nicht selten wird auch die Sprache dem deutschen Geschmack etwas pretiös vorkommen, obwohl sie auch auf der andern Seite nie leicht des Salzes entbehrt. Die Verarbeitung des Materials ist im Großen unvollständig zu nennen — denn der Bau des Ganzen entbehrt einer guten Eintheilung. Diese scheint nicht selten mehr durch zufällige Ideenassociationen, als durch die Sache gegeben. Zuerst wird das Christenthum in Frankreich außerhalb, im zweiten Abschnitte, der von S. 119—336 die katholische, von S. 337—464 die protestantische Kirche behandelt, das Christenthum in-

nerhalb der Kirche geschildert. Die Abschnitte selbst zerfallen in viele kleinere Abtheilungen, deren Gegenstände gewiß alle der besondern Aufmerksamkeit werth sind, deren Wahl schon das beobachtende Talent des Herrn Verf. verbürgt, wie denn jeder derselben pikante Züge enthält, deren Anordnung aber doch gar zu wenig logisch ist, daher auch diese einzelnen Partien sich nicht zu einem Gemälde zusammenfügen, das den Eindruck eines Ganzen machte. So sind im ersten Abschnitte die Titel: Industrie und deren Einfluß auch auf religiöses Leben; Vereine, um auf die arbeitenden Classen zu wirken; die auf Vergnügungssucht speculirende Wohlthätigkeit; Ehrgefühl; Napoleon; Kunst; Litteratur; Luther in Memoiren und Theaterlitteratur; Theater; Flugschriften und Journale über Religion; Sonntagsfeier; Festtage; Ehe; Findelkinder; Selbstmord; Schule, Volksunterricht, Erziehung. — Besser ist der zweite Abschnitt geordnet, wiewohl auch hier noch die Einheit etwas vermißt wird. Diese wird zwar angestrebt durch eine geschichtliche Einleitung, in welcher die Principien, die die jetzige Zeit bewegen, von selbst in ihrem innern Zusammenhang auftreten mußten, allein bei dem Uebergang auf den gegenwärtigen religiösen Zustand der katholischen und der protestantischen Kirche vermissen wir die Schilderung, wie er geworden ist. In beiden Kirchen ist ein neues religiöses Leben erwacht, die Ursachen aber werden nicht klar.

Die deutsche theologische Bildung des Hrn. Verf. befähigt ihn, die einzelnen Erscheinungen tiefer aufzufassen, und wenn wir jene kleineren Abschnitte als Tableaux für sich betrachten, so erfreuen sie uns nicht selten durch den Geist und die Kraft der Zeichnung, wie durch die Gediegenheit und Reife des Urtheils.

Der erste Theil gibt uns eine Schilderung des religiösen Zustandes in Frankreich überhaupt, abgesehen von den beiden Confessionen — (diese Ueberschrift wäre adäquater, als die des Hrn. Verf.). Und hier stellt sich

die düsterste Partie, die in Deutschland hinlänglich, jedoch zu einseitig bekannt ist, dar. Hier tritt vor uns auf jene rastlose, ins Tausendfältige verzweigte Industrie, die Genußsucht, die unbändige Ruhmsucht, die in Napoleon's Apotheose sich selbst vergöttert, die gesteigerte, überreizte, Gräuel und Schrecken suchende und wie von namenloser innerer Unruhe in ewiger Flucht umhergetriebene Litteratur und Kunst, die unendliche Gottverlassenheit und Oede des Herzens vieler Tausende, die sich bald in den abentheuerlichsten Vorschlägen zu Stiftung neuer Culte und Religionen ausspricht, bald in dem zum Entsetzen häufigen Selbstmorde die Gluth innerer Zerrissenheit, wie das peinigende Gefühl eines unwürdigen Daseyns auszulöschen trachtet. Hier tritt vor uns das Jammerbild jener Hunderttausende, jener bemitleidenswerthen Geschöpfe, die weder den Vater-, noch den Muttername kennen, weil es dahin gekommen ist, daß der Staat, um noch schauerlichere Verbrechen zu verhüten, durch Findelhäuser (deren Zahl daraus abgenommen werden mag, daß sie in 10 Jahren ihm gegen 100 Millionen Franken kosteten) die Zerreissung des Bandes, daran das Herz der Mutter und des Kindes hängt, begünstigen muß.

Der aus seinem Centrum gewichene Geist des französischen Volkes fühlt die innere Leere und Haltungslosigkeit — die Edelsten der Nation fühlen gleichsam eine ungeheure Gesammtschuld auf ihr lasten — aber vermögen nicht zu helfen. Die Masse vergißt sich in Arbeit und Lust, hofft Hülfe von politischer Freiheit, von Industrie, hofft Ausfüllung der innern Leere von Glanz und Nationalruhm. Weiter Schauende schlagen einen gründlichern Weg ein. Sie sehen, wie das verwahrloste, ohne geistige Bildung aufwachsende Volk allen politischen und sonstigen Verführern zugänglich ist — und suchen Abhülfe in Emporbringung des Schulwesens. In der That ist für das ungeheure Bedürfniß (von 30 Franzosen besucht nach Dupin kaum Einer die Schule) unendlich viel zu thun. Die

Gesetzgebung ist kräftig eingeschritten, aber Schulgesetze bilden, wie wir ja auch an Bayern sehen, noch kein Schulwesen. Schulzwang ist nicht eingeführt, es scheinen dagegen ähnliche Vorurtheile, wie in England, zu herrschen. Wie aber hierin zu wenig eine allgemeine Norm ist, so herrscht dagegen umgekehrt in andern Beziehungen das System der Centralisation so sehr vor, daß Provinzen, deren Schulwesen schon höher steht, wie das Elsaß, dadurch auf die niedrigere Stufe der andern herabgedrückt zu werden drohen. Am meisten aber fehlt es noch an dem Wesentlichsten, an genug tüchtigen Lehrern, und das Gesetz, daß in jedem Departement (also etwa je für 350,000 Seelen) ein eignes Schullehrerseminar gegründet werden soll, ist nur allmählich vollziehbar.

Außerdem ist die Stellung der Schule zu Kirche und Staat schwankend geworden. Das noch herrschende Mißtrauen gegen den Staat dürfte nicht so schnell dem Vertrauen weichen. Daher wünschen gerade die religiös Lebendigeren in allen Parteien die Trennung der Kirche vom Staate, damit nicht jene mit diesem vielleicht in ein neues tragisches Schicksal verflochten werde. Dieß hat nun den bedeutendsten Einfluß auf die Stellung der Schule zu Kirche und Staat. Beide streiten sich gewissermaßen um sie, die Sache steht aber so, daß für die Schule weder eine völlige Unabhängigkeit vom Staate wünschenswerth ist (denn da müßte die Einheit eines durchgreifenden Reglements dem zufälligen und ungeordneten Thun der einzelnen religiösen Parteien weichen, welche Partei-Interessen gegen das Interesse des Staats zu verfolgen, nur zu viel Versuchung hätten), noch eine völlige Unabhängigkeit von der Kirche —; denn das Wichtigste, der Religionsunterricht, müßte, vom Staate allein angeordnet, jene farblose Gestalt annehmen, welche die Confessionen in das Grau eines abstracten Deismus oder einer bloßen Moral auflösen würde. Das jetzige Schulgesetz drängt bereits den Einfluß der Kirche zurück, jedoch bewahrt sich

die katholische Kirche durch ihre mannichfaltigen Congregationen, die protestantische durch ihre Associationen — namentlich die evangelische Gesellschaft und die Vereine für Kinderasyle ihren Einfluß auf die Schule; und was unter anderen Umständen ein Uebel wäre, nämlich der Mangel eines gesetzlichen Schulzwangs, das kommt ihnen dabei zu Statten.

Aber bloße Schulbildung kann der französischen Nation nicht gründlich helfen; die Versöhnung mit dem Ewigen, mit dem Göttlichen muß wieder gewonnen seyn, ehe es Frieden geben kann in der Brust des Einzelnen, Festigkeit und Dauer für den Bau des Staates, Eintracht unter den sich auf den Tod bekämpfenden Elementen. So viel Louis Philipp und die Doctrinaire für das Schulwesen bisher gethan haben, so scheint doch der Erstere besonders minder klar über das Verhältniß des Staates zur Religion zu seyn — wenigstens verhielt er sich bis auf das Attentat von Fieschi selbst gegen seine Kirche gleichgültig.

Was nun näher den Zustand der katholischen Kirche betrifft, so sind nach Herrn Reuchlin Folgendes die charakteristischen Züge ihres gegenwärtigen Zustandes. Mit der gegenwärtigen Dynastie hat sich die Geistlichkeit im Ganzen noch sehr wenig befreundet; ihre theuersten Erinnerungen knüpfen sich an die ältere bourbonische Linie, an die Restauration, dennoch dieses nicht so, daß sie dem Gallicanismus geneigt wäre; denn die Einsicht scheint verbreitet, daß die durch ihn garantirten Freiheiten mehr dem Hofe als der Kirche genützt haben. So ist die französische Kirche mit ihrer Anhänglichkeit an Rom gewiesen, und in der That tritt dieß so stark selbst in der theologischen Bildung durch die Seminare hervor, daß die Geistlichkeit sich dem Geiste des intelligenten Theils der Nation immer mehr entfremdet und ihr Einfluß vornehmlich auf die niederen Classen beschränkt ist. Andererseits zieht die Regierung die Kirchengewalt möglichst an sich; besteht auf den früheren Rechten der Krone, und erweckt dadurch nicht

bloß im Klerus den lebendigen Wunsch, die Kirche vom Staate ganz getrennt und unabhängig zu sehen, sondern wendet auch der katholischen Kirche als der leidenden jetzt die Sympathie der Opposition zu, die in der Zeit der Restauration die heftigste Gegnerin des Katholicismus und Anwalt des Protestantismus gewesen war. Dazu kommt, daß nach dem Taumel der Julitage, mit denen die sanguinische Hoffnung die goldene Aera angebrochen glaubte, die Ueberzeugung sich ziemlich allgemein in dem intelligenten Theile der Nation gebildet hat, daß nicht von bloßen Staatsformen das Heil zu erwarten sey, sondern daß es einer Seele, eines organisirenden Princips für die geselligen Zustände bedürfe. Vom Protestantismus nun herrscht in Frankreich das Vorurtheil, daß er bloß negativer Art sey, somit der gemeinschaftstiftenden Kraft entbehre. Daher wenden sich Viele mit erneuter Liebe einem freilich oft wunderlich zugeschnittenen Katholicismus zu. Die sonderbarsten Mischungen von Romanismus und modernen Principien kommen hier zu Tage, an deren unversöhnbarem oder unbegriffenem Widerspruche viele große Geister erlegen sind. Diese interessanten Formen eines modernen Katholicismus der Romantiker, der sogenannten französischen Kirche des Abbé Chatel, den republikanischen Katholicismus des de la Mennaie und vieler bedeutender Talente, u. dgl. führt uns der Herr Verf. in lebensvollen Bildern vor Augen und sie lassen uns den Gesammteindruck, daß die edleren Geister sehnsüchtig nach etwas Unbekanntem ringen, das sie suchen, aber noch nicht gefunden haben. Schwerlich wird sich ein Protestant bei solchem Anblicke des schmerzlichen Bedauerns darüber erwehren, daß nicht durch den Sieg des nicht bloß negativen, sondern auch positiven Reformationsprincips der französischen Nation diese langen Zuckungen, dieses irre Suchen erspart werden sollten. Aber auch das Andere bleibt als freundlicherer Eindruck, daß noch religiöses Leben, wenn auch in engen Formen, vorhanden ist, was vornehmlich an dem immer neu grü-

nenden Stamme der weiblichen und männlichen Congregationen und ihren schönen Früchten zu sehen ist. Ja, nach Herrn Reuchlin müssen wir weiter gehen: — die französische Nation hat noch nicht den religiösen Mittelpunkt wieder gefunden: aber sie ist ernster geworden durch die Erfahrungen der letzten Jahrzehnte, die Frivolität und Polemik gegen die Religion ist ihr fremd geworden, und selbst die Journalistik legt hiervon Zeugniß ab. Sollte nicht dieses Sehnen und Suchen der Vorbote einer schönen Erfüllung seyn? Gewiß sympathisirt der Leser gerne mit dem Hrn. Verf. in seinen Hoffnungen, daß ein neues Pfingstfest der unglücklichen, harrenden Nation vielleicht bald zu Theil werde, und daß dann die neugeborne französische Kirche vielleicht berufen sey, segensreich auch auf die protestantische Kirche zu wirken, wie denn nach seinem treffenden Ausdruck überall das Gebiet beider, der katholischen und protestantischen Kirche, so sehr je von der andern Kirche umschlossen ist, daß, was aus dem Katholicismus heraustritt (und nach des Verf. Ueberzeugung ist dieß Heraustreten die Voraussetzung einer Wiedergeburt der französischen Kirche), in die Bahn des Protestantismus eintreten muß, falls es überhaupt den christlichen Charakter behauptet.

Zum Schlusse noch ein paar Worte über den Zustand der protestantischen Kirche. So schwere Schläge in großer Zahl die alte reformirte Kirche Frankreichs durch List, Verrath, Gewalt und Mord erhielt, so stand sie doch nach jeder Niederlage unbesiegt da, unverwüstlich durch ihren weltüberwindenden Glauben. Aber was kein Cannä vermochte, sagt der Herr Verf., das wirkte ein Capua. Die edeln Hauptfamilien der Reformirten zogen sich an den Hof und verlernten da die antike Männlichkeit und Würde ihrer Vorfahren. Sie buhlten um Hofgunst und wurden zuletzt großentheils abtrünnig vom Glauben der Väter. Aber auch im Uebrigen verschwand der ursprüngliche, freie, demokratische Charakter der

Kirche immer mehr; die Gewalt, die in der Gemeinde ruhte, zog sich immer mehr in die Spitze Einer obersten Behörde zusammen; die Generalsynoden verloren ihre große Bedeutung und gingen zuletzt ein, und endlich mit dem Anfange dieses Jahrhunderts nahm der Staat auch von ihr und ihren Rechten Besitz. Der Hergang ist also ganz ähnlich, wie bei der holländisch-reformirten Kirche, wie das überhaupt das Schicksal der reformirten Kirchen im Laufe der Zeiten war, nach einer Periode völlig selbständiger Stellung dem Staate gegenüber, die sogar einen theokratischen Anstrich annahm und nicht selten in die weltliche Gewalt übergriff, der Staatsgewalt zu verfallen, mochte diese eine Republik oder eine Monarchie seyn; am frühesten in England, wo die Stellung der Hochkirche zum Staate am meisten Aehnlichkeit mit der der lutherischen Kirche hat; sofort in der Schweiz, Frankreich, Holland, und fast nur Schottland ist jetzt noch übrig als das einzige Land, in welchem die kirchliche Freiheit dem Staate gegenüber sich selbständig erhalten hat, wie auch die Generalsynoden allein in diesem Lande noch blühend sind. Und während so die reformirten Kirchen erst spät in jene innige, aber auch die kirchliche Selbständigkeit gefährdende Verbindung der Kirche mit dem Staate traten, die bei uns fast ursprünglich war, hat sich dagegen innerhalb der lutherischen Kirche das in der reformirten allmählich erlöschende Moment freier kirchlicher Vertretung hervorgebildet — gewiß ein günstiges Zeichen für die inwohnende Lebenskraft der lutherischen Kirche.

Uebrigens sind gewissermaßen die Reformirten Frankreichs dem Staate gegenüber in einer günstigeren Lage, als die katholische Kirche. Denn der Staat, wohl fühlend, daß er ihre Bedürfnisse nicht befriedigen kann, hat zwar überall controlirend und genehmigend die Hand mit im Spiele, allein in das Innere mischt er sich nicht positiv ein. Aber freilich, so wenig er selbst thun kann und will, so wenig will er Andere thun lassen; er läßt keine Gene-

ralsynode oder eine andere Behörde eine durchgreifende organisirende Thätigkeit üben. Ja auch die reformirte Kirche selbst getraut sich nicht, die höhern religiösen Gesellschaftsrechte zu üben, d. h. sich mit der Bestimmung der kirchlichen Lehre, des Cultus, der Disciplin abzugeben, und so handelt es sich nur um die niedrigeren, die Verwaltungsrechte, welche der Staat in der Hauptsache übt, weil er die Kosten aller anerkannten Culte bestreitet, die Geistlichen besoldet u. dgl. Der Wunsch, vom Staate getrennt zu seyn, ist aber schwerlich hinreichend gerechtfertigt, so lange die Kirche selbst sich nicht für fähig hält, ihre höchsten Prärogative zu üben. Daß das aber wirklich der Fall ist, das sprach sich 1834 bei der jährlichen Pastoralconferenz in Paris aus. Zwar wurde hier allgemein das Bedürfniß, der Kirche mehr Einheit und eine verbesserte Verfassung, Liturgie u. dgl. zu geben, ausgesprochen, aber der Zeitpunkt als nicht geeignet erkannt, weil die Ansichten noch allzu verschieden stehen. Die verschiedenen Parteien fürchten, von einander beherrscht zu werden und die Freiheit der Bewegung in ihrer Weise durch ein strafferes Anziehen des gemeinsamen kirchlichen Bandes zu verlieren. Diese Partien sind vornehmlich eine zum Rationalismus sich hinneigende, in Paris wohl am zahlreichsten und von Athanas Coquerel und Martin besonders repräsentirt. Diesen gegenüber steht die evangelische Gesellschaft, die in Genf und in Paris sich constituirt hat, in der Lehre Vertreterin der orthodoxen Lehre (die Prädestinationslehre jedoch wird in Frankreich wenig premirt), in der Ansicht über die Stellung der Kirche zum Staate die feurige Vertreterin der Freiheiten der Kirche und der Trennung dieser vom Staate, auch in Beziehung auf Besoldung der Geistlichen, in Beziehung auf ihre Wirksamkeit aber mehr nach außen gerichtet, als dem Aufbaue der eigenen Kirche zugewandt. Sie hat das Kriegerische, Glaubensmuthige, Entschlossene der alt-reformirten Kirche, und ihre Hauptthätigkeit ist der Idee der Evangelisirung

Frankreichs gewidmet. War die reformirte Kirche überhaupt gleichsam das erobernde Kriegsheer der Reformation, so setzt die evangelische Gesellschaft diese Mission derselben fort, ohne sich jedoch hierauf zu beschränken. Es ist klar, daß diese beiden Partien nicht den Beruf haben, die reformirte Kirche zu einem großen, wohlgegliederten Baue wiederzugebären. In beiden herrscht die Richtung auf das Einzelne, Individuelle zu sehr vor. Daher ist es ein erfreuliches Zeichen, daß nun von Bordeaux aus eine namhafte Zahl von Geistlichen einen Verein gebildet hat, dessen Tendenz auf die Verbindung der reformirten Kirchen zu einer geschlossenen Einheit geht. Das ist die christlich-protestantische Gesellschaft von Frankreich. Von der rationalisirenden Partie unterscheidet sie sich durch ihre orthodoxe Lehre, von der evangelischen Gesellschaft durch ihren entschiedenen kirchlichen Charakter — in der angedeuteten Weise, denn sonst ist allerdings auch der evangelischen Gesellschaft keineswegs eine sectirerische Tendenz nachzusagen, wie ihre Gegner gerne thun, die ihnen englischen und zum Theile methodistischen Einfluß vorwerfen. Es wird sich nun freilich noch fragen, was diese Gesellschaft thun wird, da sie die schwere Rolle der Vermittlerin übernommen hat. Ungünstig dürfte ihren kirchlichen Ansichten (die sich, ähnlich wie in Schottland die Moderate, an den Staat anlehnen) der jetzige Augenblick insofern seyn, als der Bund, den die Julidynastie mit der katholischen Kirche zu schließen beginnt, durch die Intoleranz, die er gegen die andern Confessionen und Dissenters veranlaßt, den Wunsch, die Kirche vom Staate getrennt zu sehen, immer allgemeiner verbreiten muß, was sich noch weit entschiedener nach dem Erscheinen des vorliegenden Buchs kundthut, besonders durch das Organ des Semeur, der in mehreren Nummern des Jahres 1837 über Intoleranz zu klagen hatte. Die Gesetze der Charte, welche Religionsfreiheit sicherten, sind theils an sich zu unbestimmt, theils werden sie von den Gerichtshöfen will-

kürlich gedeutet. Eine imponirende Macht bilden die Protestanten überhaupt in Frankreich nicht mehr durch ihre Zahl; Herr Reuchlin gibt die Zahl der Lutheraner auf 300,000, der Reformirten auf eine Million an. Dazu kommt der sporadische Zustand. So daß die protestantische Kirche Frankreichs vorerst ganz auf den Sieg durch das Uebergewicht der Intelligenz und die Macht der Wahrheit gewiesen ist, was freilich erst dann gewaltiger wirken kann, wenn die Differenzen zur Eintracht gebracht sind, vornehmlich aber auf gründliche theologische Bildung mehr mit vereinten Kräften hingestrebt wird. Montauban ist in Zerfall gekommen; Strasburg hat zu wenig eine feste | 30.
dogmatische Haltung. Die Zukunft muß bald lehren, ob die theologischen Bildungsanstalten zu Paris dem Bedürfnisse besser entsprechen. Die Einsicht, daß die Vorbildung der Geistlichen gründlich gebessert werden müsse, scheint bei den verschiedenen Partien verbreitet, und Anstrengungen für diesen Zweck werden gemacht, aber noch nicht genügende. Es wäre uns willkommen gewesen, wenn Herr Reuchlin mehr Bedacht auf Schilderung des Standes der theologischen Wissenschaften und Anstalten hätte nehmen mögen. Gewiß liegt nicht darin die Lebensfrage für die reformirte Kirche Frankreichs, ob sie in wohlthätigen Anstalten siegreich mit der katholischen wetteifert, — sondern in der Macht des Wortes, in der Kraft des Geistes bei der reformirten Kirche. Und deßhalb ist es überaus wichtig, daß die Wissenschaft in echt theologischem Geiste in dieser Kirche wieder belebt werde. Die Thätigkeit hierfür kann auch für die verschiedenen Partieen einen neuen, mehr das innere Leben der Kirche und ihren Aufbau fördernden Mittelpunkt schaffen, wie die Bibel-, Missions- und ähnliche Gesellschaften schon jetzt bis auf einen gewissen Grad dieselben vermitteln.

An bedeutenden, geistvollen und erleuchteten Männern fehlt es der reformirten Kirche Frankreichs nicht, und es gehört zu den anziehendsten Partien des Buchs, was es

aus dem Leben und der Thätigkeit fast aller Häupter dieser Kirche erzählt. Es gewährt uns ein anschauliches Bild von dem edeln Geschlechte der Mouod's, von dem ehrwürdigen Grandpierre und Stapfer, von Guizot's umsichtiger kirchlicher Wirksamkeit; kurz alle reformirten Notabilitäten, — auch die edeln Frauen, wie die Mallet, die Herzogin von Broglio u. A., nicht ausgenommen, treten in dem Gemälde auf, das uns im Ganzen die Ueberzeugung von einer sehr großen Regsamkeit der christlichen Kräfte gibt.

Die lutherische Kirche hat ihren Hauptsitz im obern Elsaß, und selbst das Oberconsistorium ist nicht in Paris, sondern in Strasburg; unter ihm stehen 6 Inspectionen mit 27 Localconsistorien. Die einzelnen Gemeinden haben einen Rath von Aeltesten, an deren Spitze der Geistliche steht; jene werden von den Familienvätern auf 6 Jahre gewählt. Dieß Presbyterium hat unter sich das Kirchengut und beaufsichtigt den Religionsunterricht in den Schulen. Die Kirchenzucht, wie überhaupt das kirchliche Band ist schlaff geworden. Die Verfassung der Kirche ist zwar sehr frei, aber am kirchlichen Gemeingeiste fehlt es. Es ist daher wohl nur für ein Glück zu achten, daß die lutherische Kirche in immer engere Verbindung mit der lebendigeren reformirten tritt und die Union beider mannichfach vorbereitet wird.

Es bleibt uns noch übrig, dem Herrn Verf. für seine schöne, lehrreiche Arbeit unsern Dank zu sagen und unsre Hoffnung auszusprechen, daß er uns bald mit einem ähnlichen gediegenen Werke über das Christenthum in Großbrittanien erfreuen möge, wohin er dem Vernehmen nach in ähnlichen Zwecken zu reisen beabsichtigt, und wo ohne Zweifel der Ort seyn wird, noch umfassender das Wesen der reformirten Kirchen kennen zu lernen und so manche bis jetzt noch leer gebliebene Stelle des Rahmens auszufüllen.

Tübingen, den 18. Mai 1838.

Dorner.

Anzeige-Blatt.

Im Verlage von Friedrich Perthes ist erschienen:

A. Tholuck, Sammlung von Predigten, in dem akademischen Gottesdienst zu Halle gehalten. 4r Thl. 21 gl.

Die vier Sammlungen dieser Predigten sind in neuer Auflage erschienen unter dem Titel:

— Predigten über Hauptstücke des christlichen Glaubens und Lebens. 2 Theile. 3 Thlr. 12 gl.

A. Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel. 2 Bände mit einer Landcharte. Zweite veränderte Auflage. 3 Thlr. 12 gl.

Frau Necker de Saussure, die Erziehung des Menschen auf seinen verschiedenen Altersstufen. A. d. Franz. übersetzt und mit Anmerkungen begleitet von Karl von Wangenheim. 2r Theil. 2 Thlr. 18 gl.

C. Ullmann, Historisch oder Mythisch? Beiträge zur Beantwortung der gegenwärtigen Lebensfrage der Theologie. 1 Thlr. 3 gl.

Homiletisches Magazin über die evangelischen Texte des ganzen Jahres von H. L. A. Vent. 2 Theile. Zweite vermehrte Auflage. 3 Thl. 12 gl.

A. D. C. Twesten, Vorlesungen über die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche. 1r Theil. Vierte Auflage. 2 Thlr.

* * *

Nächstens wird versendet werden:

Erinnerungen an die Kurfürsten von Brandenburg und Könige von Preußen aus dem Hause Hohenzollern, hinsichtlich ihres Verhaltens in Angelegenheiten der Religion und der Kirche. Hamburg.

Die Entwickelung des religiösen und kirchlichen Lebens in dem preußischen Staate, dessen Regenten zu allen Zeiten, als innige Verehrer der Religion, ihres Volkes geistige, moralische und religiöse Wohlfahrt auf das kraftvollste zu befördern bestrebt waren, geschichtlich anzudeuten, ist der Zweck der vorstehenden Schrift, zu deren Herausgabe unsere Gegenwart vorzugsweise geeignet zu seyn schien.

Ferner

Geschichte von Port-Royal. Der Kampf des reformirten und des jesuitischen Katholicismus unter Louis XIII. und XIV., von Dr. Hermann Reuchlin. — Erster Band, bis zum Tode der Angelika Arnauld, A. 1661.

Port-Royal ist zunächst der Name eines Klosters bei Paris, aber noch viel mehr ist es ein geistiges Band, ein freier Verein, welcher den Kern der Männer und Frauen Frankreichs zu Schutz und Trutz zusammenhielt, als Knechtschaft und Entsittlichung über das Volk hereinbrachen. Wer kennt nicht die Namen der Arnauld, eines Pascal und Quesnel, eines Racine und Boileau? Sie entstammten meist parlamentarischen Familien; ihre Väter hatten gekämpft für die guten Rechte der Nation, des Bürgerstandes, der gallicanischen Kirche wider den Absolutismus und die Jesuiten. Während nun aber Richelieu's und bald Louis XIV. schwere Hand auf Frankreich ruhte, die politischen Freiheiten verloren waren, da unterwanden sich diese unsere Männer in Gottes Namen, die Kirche, die Litteratur, das ganze sociale Leben ihres Vaterlandes zu reformiren, durch innere Kräftigung stark zu machen gegen das einbrechende Verderben. Dieses aber hatte zu starke innere und äußere Bundesgenossen; der Kampf mußte hart werden, reich an bewundernswürdiger Aufopferung, an Siegen und an Niederlagen; große, scharfe Geister rangen wider einander und gewaltige Charaktere. Die Geschichte dieses Kampfes ist die Geschichte von Port-Royal. Dieses aber wird von Vielen mit Liebe und Ehrfurcht genannt, nur von Wenigen näher gekannt. Es ist wohl kein zufälliges Zusammentreffen, daß wir demnächst zwei Bearbeitungen seiner Geschichte entgegensehen; die eine, in französischer Sprache, von dem rühmlich bekannten St. Beuve, die andere von Reuchlin, dem Verfasser des Christenthums in Frankreich. Jeder wird, der eine als Franzose und Katholike, der andere als Deutscher und Protestant, das noch im Dunkeln ruhende edle Metall auf seinem Wege zu Tage zu fördern suchen, indem jener, wie es scheint, mehr den Einfluß auf die Nationallitteratur Frankreichs verfolgen wird, dieser die socialen Prinzipien und Elemente und die Kämpfe darum. Wir können uns aber über dieses Zusammentreffen nur freuen und die Sache selbst, ihr Einfluß und Erfolg wird gewiß dabei gewinnen.

Bei E. Kummer in Leipzig ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Francke, Aug. Herm., Predigten über evangelische und episto. Texte. Aus bisher ungedruckten Handschriften, mit einem Vorwort von A. Tholuck, herausgeg. von Carl Emil Francke. gr. 8. 1 Thlr. 21 gl.

Bei Unterzeichnetem ist erschienen:

Winer, Kirchenrath, Dr. G. B., bibl. Realwörterbuch. II. Bd. 2. Abthlg. (Schluß d. Werkes) gr. 8. 33 Bog. Ladenpreis 2 Thlr.

Das nun complete Werk wird nicht getrennt und kostet 7 Thlr. Ladenpreis.

Stein, Dr. G. W., der Brief an die Hebräer, theoretisch-praktisch erklärt, in seinem großartigen Zusammenhange dargestellt. gr. 6. 17½ Bog. 1 Thlr. 12 gl.

Nobbe, C. Fr. Aug., Vita Christ. Dan. Beckii. gr. 8. 4½ Bog. geh. 10 gl.

Leipzig, im August 1838.

C. H. Reclam.

In der Gerstenberg'schen Buchhandlung in Hildesheim sind in den Jahren 1837 und 1838 erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Klinkhardt, F. A., das Recht der hildesheimischen katholischen Geistlichkeit, ohne Feierlichkeiten gültiger Weise letztwillig verfügen zu können, nebst Bemerkungen über die Testamentifaction der Geistlichen in andern deutschen Diöcesen. Mit 5 Anlagen. gr. 8. 12 ggl.

Lüntzel, H. A., die ältere Diöcese Hildesheim. Mit 2 Charten. gr. 8. 2 Thlr. 12 ggl.

Rauterberg, F. G., Predigten. gr. 8. 20 ggl.

Sander, A., Beiträge zur Kritik und Erklärung der griechischen Dramatiker. 1s Heft. Beiträge zur Kritik und Erklärung des Sophocles und Euripides. gr. 8. 12 ggl.

Seffer, J. H. Ch., hannoverscher Kinderfreund, als dritter Theil der ersten Leseübungen für Kinder. 5te Auflage. 8. 5 ggl.

In der Schnuphase'schen Buchhandlung in Altenburg ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu erhalten:

Timotheus

Reden an Geistliche.

Eine Sammlung von Ansprachen bei der Einweihung und Einführung in den Beruf des Pfarrers. Besonders für jüngere Amtsbrüder, Candidaten und Theologie Studirende

von

Dr. Fr. Hesekiel,

Herzogl. Sächs. Consistorialrath und General-Superint.

8. 1837. broch. 12 gl.

Diese Sammlung enthält 7 Ordinations- und 11 Einführungsreden und eine Skizze der Vorbereitungsrede zum gemeinsamen Abendmahle für die Geistlichen Altenburgs mit ihren Familien, an welche sich auch die Candidaten anzuschließen pflegen.

Fast alle kritische Journale, in welchen obige Schrift recensirt wurde, haben sich darüber vortheilhaft ausgesprochen, — indeß entnehmen wir nur aus dem Journale f. Prediger 1837, Septbr. u. Octbr. S. 224.

Folgendes zur Empfehlung: „Wir wünschen, daß sie unter den (auf dem Titel) Genannten recht viele empfängliche Leser finden mögen. Doch auch den Männern, welchen dieselben amtlichen Functionen, als dem Verf., obliegen, dürfen wir sie mit der vollen Ueberzeugung empfehlen, daß ihnen nicht Weniges hier geboten wird, was von ihnen benutzt zu werden verdient. Wir meinen namentlich den richtigen Takt für diese schon an sich nicht eben leichten, besonders aber dann schwierigen Casualreden, wenn sie häufig wiederkehren und man die Gedanken, die in ihnen nicht fehlen dürfen, doch in ein neues, passendes Gewand einkleiden will. Das ist dem Verfasser trefflich gelungen."

Bei Joh. Ambr. Barth in Leipzig ist erschienen und an alle Buchhandlungen versandt worden:

Zeitschrift für die historische Theologie. In Verbindung mit der historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig herausgegeben von Dr. C. F. Illgen. 8ten Bandes (des 2ten Bandes der neuen Folge) 2tes Heft. gr. 8. geh. (Preis des Bandes von 4 Heften 4 Thlr.)

Inhalt: Der Grundcharakter der Idee vom Scheol der Hebräer, aus der Etymologie des Wortes entwickelt. Von M. G. M. Redslob. — Ueber die Ursachen der verdorbenen Latinität bei den Schriftstellern nach dem Zeitalter des Kaisers Augustus, hauptsächlich bei den Kirchenvätern, mit besonderer Berücksichtigung des Tertullian. Von M. E. F. Leopold. — Ueber den im heidelbergischen Katechismus ausgedrückten Lehrbegriff. Ein historisch-dogmatischer Versuch. Von Dr. M. J. H. Beckhaus. — Zuverlässige Mittheilungen über Joh. Heinr. Schönherr's Leben und Theosophie, so wie über die durch die letztere veranlaßten sectirerischen Umtriebe zu Königsberg in Preußen.

Bei J. C. B. Mohr in Heidelberg ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Warum fühlt die deutsch-evangelische Kirche gerade in unsern Tagen das Bedürfniß von Prediger-Seminarien?

Denkschrift

der Eröffnung des Großherzogl. Badischen evangelisch-protestantischen Prediger-Seminariums zu Heidelberg.

Von

Dr. Richard Rothe,

Director des Prediger-Seminar. u. ord. Prof. d. Theol.

Nebst 4 Beilagen: a) Großherzogl. Verordnung, die Errichtung des Pred.-Sem. betreffend. b) Rede des Prälaten Dr. Hüffel bei der Eröffnung. c) Rede des Dir. des Semin. Dr. Rothe. d) Gebet des Prof. Dittenberger.

gr. 8. geheftet Preis 36 Xr. oder 8 ggl.

ΦΛΑΟΥΙΟΥ ΦΙΛΟΣΤΡΑΤΟΥ ΒΙΟΙ ΣΟΦΙΣΤΩΝ

Flavii Philostrati Vitae Sophistarum.

Textum ex cod. Roman. Florentin. Venet. Parisinis, Londinens. Mediolanensi, Havniensi, Oxoniensi, Gudiano, Heidelbergensi recensuit; epitomam Romanam et Parisinam ineditas adiecit, commentarium et indices concinnavit

Carolus Ludovic. Kayser, Ph. D.

Insertae sunt notae ineditae I. Casauboni, Bentleii, Huetii, Salmasii, Iacobsii, Th. Heysii editae Valesii, Olearii, Iacobsii, A. Iahnii. Accedit libellus Galeni *ΠΕΡΙ ΑΡΙΣΤΗΣ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑΣ* ex Cod. Florentino emendatus, et qui vulgo inter Lucianeos fertur, *ΝΕΡΩΝ* Philostrato vindicatus et ex cod. Palatino correctus. 8. mai. XLII. 416 pag. Preis: 2 Thlr. 12 gr. oder 4 Fl. 30 Xr.

Bei Ludwig Oehmigke in Berlin ist erschienen:

Stier, R. (Pfarrer), Hülfsbüchlein des Lehrers zu meinem Katechismus für den Confirmanden-Unterricht. Nebst Probe eines verbesserten lutherischen Katechismus. 8. 14 Bogen. 12 gl.

Der von demselben Verfasser herausgegebene Luther's Katechismus ist schon in der dritten Auflage neu erschienen, und Jedem, welcher denselben beim Unterrichte zum Grunde gelegt, wird das so eben erschienene Hülfsbüchlein sehr willkommen seyn; es ist in allen Buchhandlungen zu haben.

Lange, J. P. (Pfarrer zu Duisburg), Die Verfinsterung der Welt, dargestellt in einem Cyklus von Lehrgedichten und Liedern. gr. 8. cartonn. 16 gl.

Das poetische Talent des Herrn Verfassers ist durch seine früheren Erzeugnisse bereits sehr vortheilhaft bekannt; dasselbe bewährt sich in diesem Werkchen aufs Neue, und es bedarf wohl nur der Anzeige von dem Erscheinen desselben.

Schweder, G., Predigten, zum Besten der Kinderwarteschulen in Berlin herausgegeben. gr. 8. 1 Thlr.

Der würdige Herr Verfasser hat den Ertrag dieser Predigt-Sammlung, wie der Titel ausspricht, einem wohlthätigen Zwecke gewidmet, weßhalb um so mehr ein recht bedeutender Absatz wünschenswerth ist.

Liebetrut, Dr. F., Nutzen u. Schaden des Branntweintrinkens. Eine treue, schlichte Belehrung für das deutsche Volk, den vornehmsten Abweg zur Verarmung, zum zeitlichen und ewigen Verderben zu vermeiden. Vierte Auflage. gr. 8. broch. 2 gl.

Dessen, der Tag des Herrn und seine Feier. In Briefen. Mit biblischer, historischer und wissenschaftlicher Begründung dargestellt, und den christlichen Zeit- und Heilsgenossen, insonderheit den ernst gesinnten Freunden und Gegnern einer wohlgeordneten Sonntagsfeier zur Prüfung u. Beherzigung vorgelegt. gr. 8. 1 Thlr. 8 gl.

*

Baumgarten, M., Doctrina Iesu Christi de lege mosaica ex oratione montana hausta. gr. 8. geh. 8 gl.

Dessen, die Aechtheit der Pastoralbriefe gegen den neuesten Angriff des Herrn Dr. Baur vertheidigt. gr. 8. 1 Thlr.

Kniewel, Dr. T. F., christliches Religionsbuch für mündige Christen und die es werden wollen, auch zum Gebrauch in Lehrerseminarien und höheren Schulanstalten. 8. Zweite Auflage. 16 gl.

Dessen Leitfaden zum christlichen Religionsunterricht. Für Confirmanden und confirmationsfähige Schüler. 8. Zweite Auflage. cartonnirt 4 gl.

National-Werk
für die gesammte Geistlichkeit!

So eben ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Müller's, Dr. Andreas,
Domcapitular zu Würzburg,

Lexikon
des
Kirchenrechts
und der römisch-katholischen Liturgie.

Zweite umgearbeitete und vermehrte Auflage in 5 Bänden.

I. Band. 5tes Heft. gr. 8. Velinp. geh. 12 gl. oder 54 Xr. rhein.

Mit diesem 5ten Hefte schließt sich der I. Band dieses einzig in Deutschland vollendet bestehenden Lexikons, welches nicht nur für jeden Geistlichen, sondern auch für jeden Juristen in seinem Geschäftsleben ein unentbehrliches Handbuch ist, indem solches ein Archiv des Kirchenrechts und der Liturgie, so wie ein Repertorium der in den verschiedenen deutschen Staaten geltenden kirchenrechtlichen Gesetze und Verordnungen bildet.

Der leichteren Anschaffung wegen wird solches in Monatheften von 10 Bogen à 12 gl. oder 54 Xr. ausgegeben. Der erste Band ist in allen guten Buchhandlungen vorräthig, die gerne bereit seyn werden, ihn zur Einsicht mitzutheilen.

Würzburg.

E. Etlinger'sche Buchhandlung.

Bei Ch. Wuttig in Leipzig ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Christliche Amts-Reden,
bei verschiedenen Anlässen gehalten,
jetzt gesammelt und herausgegeben
von
Dr. Johann Friedr. Röhr,
Großherz. S.-Weim. Oberhofprediger, General-Superintendenten ꝛc.
gr. 8. Velinpap. 1 Thlr. 12 gl.

Vorstehende Sammlung enthält: 7 Confirmationsreden, 5 Weihreden, 7 Einführungsreden, 11 Grabreden, 2 Gedächtnißpredigten und 2 Reden verschiedenen Inhalts.

Der Name des Herrn Verfassers bürgt allein hinlänglich für den Werth dieser Reden und macht eine weitere Empfehlung derselben überflüssig; sicher werden sie eine nicht minder beifällige Aufnahme finden, als die frühern Predigtsammlungen des Verfassers, und besonders den Besitzern von dessen „christologischen Predigten" eine höchst willkommene Erscheinung seyn.

Leipzig, im Juni 1838.

So eben ist erschienen und bei Unterzeichnetem zu haben:

Der Mystagog
oder
Deutung der Geheimlehren, Symbole und Feste der christlichen Kirche.

Von

F. Nork.

gr. 8. nebst zwei Steindrucktafeln. Preis: 1 Thlr. 18 gl.

Nach einer die Hälfte des Buches ausfüllenden Deutung der wichtigsten Dogmen des Christenthums, von welchen die Dreieinigkeitslehre und der Logos als Weltschöpfer, schon in Indien, Persien, Egypten, Griechenland und in den Schriften der Rabbinen sich vorfindend, nachgewiesen werden, geht der Verf. zur eigentlichen Tendenz seiner Schrift über, nämlich zur Beweisführung, daß, was mehrere Kirchenlehrer selbst eingestanden haben, das Christenthum an die Stelle des heidnischen Sonnencultus getreten sey; und ein Reichthum bisher wenig gekannter Quellen wird aufgeboten, um zu zeigen, wie in den ersten Jahrhunderten der Kirche die heilige Jungfrau in ihren Prädicaten mit der Mondgöttin, die Evangelisten in ihren Symbolen mit jenen die Jahrszeiten bewirkenden 4 Zodiakalbildern, Stier, Löwe ꝛc., die Apostel mit den Monaten u. s. f. verglichen worden, ferner, daß Christus in seinem Prädicat „Heiland" und „Lamm Gottes," in seiner Geburtsgeschichte, Passion, Höllenfahrt und Auferstehung, in der Insigne des Kreuzes, wie in den Mysterien von Taufe und Abendmahl eine bis in die kleinsten Nebenumstände eingegangene Verwandtschaft seines Cultus mit dem Sonnendienste der Griechen und Römer offenbare, wie auch daß sämmtliche ältere Kirchenfeste einen astronomischen Ursprung verrathen. Demungeachtet wird die geschichtliche Existenz Jesu von dem Verfasser nicht geleugnet, aber auch nachgewiesen, wie der historische Christus im Laufe der Zeit in einen mythischen umgeschmolzen wurde; eine Beweisführung, welche vielleicht die Meinungen über die durch Dr. Strauß angeregte Streitfrage vermitteln helfen wird.

Leipzig, im Juni 1838.

Wilh. Alex. Künzel.

Bei Velhagen und Klasing in Bielefeld ist so eben erschienen:

Nagel, W., Thabor; Sammlung ausgewählter Predigten. 8. geh. 18 gl.

Die litterar. Blätter für Homiletik urtheilen in Nr. 3. des Jahrganges 1838 über diese Predigtsammlung also: „Wir begegnen hier zum erstenmal auf dem Felde der Homiletik einem jungen Manne, der zu den schönsten Hoffnungen berechtigt. Eine frühere Sammlung von Predigten (1833), auf welche er im Vorworte hindeutet, ist uns nicht zu Gesichte gekommen. Wir bedauern das um so mehr, da die vorliegenden den geistvollen, für seinen Predigerberuf begeisterten, aus der Tiefe eines für Gott und Christenthum warm fühlenden Herzens redenden Mann beurkundet. Zwar wird die Kritik hier und da Manches an der Form der Eintheilung ꝛc. der einzelnen Vorträge auszusetzen wissen; aber wären auch diese Ausstellungen hinreichend begründet, so hält man es dem Verfasser bei den vielen unverkennbaren Vorzügen seiner Predigten und bei der oft deutlich hervortretenden Originalität gern zu gute. Gedankenreichthum, edle gehobene Sprache, oft ans Dichterische streifend, lebendige Darstellung, eindringende Ansprache ans Herz, Klarheit ꝛc., das sind hervorstechende Vorzüge dieser Predigten" u. s. w.

Interessante Neuigkeit für Theologen.

So eben ist erschienen:

Predigten
über
den ersten Brief des Johannes
in seinem innern Zusammenhange.

Von

J. C. G. Johannsen,

Doctor der Theologie und Philosophie, Hauptprediger an der deutschen St. Petri-Kirche zu Kopenhagen, Ritter des Dannebrog-Ordens.

2 Bände. gr. 8. Altona, Hammerich, 1838. 3 Thlr.

Die geistreichen Schriften des gelehrten und als Kanzelredner hochberühmten Herrn Verfassers haben auch in Deutschland die ehrenvollste Anerkennung gefunden. Die vorstehende Predigtsammlung wird um so mehr dazu beitragen, den hohen Ruf des mit seltenem Geiste ausgestatteten Herrn Dr. Johannsen noch mehr in Deutschland zu verbreiten und zu befestigen, als dieses Werk den glänzendsten Beweis von den außerordentlichen Talenten desselben liefert, welches wir daher nicht dringend genug allen Theologen zur gefälligen Beachtung empfehlen können.

Sämmtliche Buchhandlungen Deutschlands, Oestreichs, der Schweiz und Dänemarks haben Exemplare vorräthig.

Theologiſche Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift

für

das geſammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieſeler, D. Lücke und D. Nitzſch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Profeſſoren an der Univerſität zu Heidelberg.

Jahrgang 1839 zweites Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1839.

Digitized by Google

Abhandlungen.

Digitized by Google

1.

Die Reden des Apostels Paulus in der Apostelgeschichte, mit seinen Briefen verglichen.

Von

Dr. Tholuck.

Hat bis jetzt die Apostelgeschichte für denjenigen, dem der historische Boden der evangelischen Geschichte wankend geworden ist, noch einen festen und unerschütterlichen Haltpunkt darzubieten geschienen, so müßte auch dieser Haltpunkt aufgegeben werden, wenn es richtig wäre, was Dr. Baur neuerlich zu zeigen versucht hat, daß dieses geschichtliche Buch des N. T. die Geschichte zum Behufe gewisser dogmatischer und apologetischer Zwecke zurechtegemacht habe und also etwa mit den Clementinen in eine Reihe zu stellen sey. Eine vorläufige Entgegnung, die indessen eigentlich nur die Rechtfertigung der im Zusammenhange mit dem Angriffe auf die Apostelgeschichte ebenfalls von jenem Gelehrten angefochtenen zwei letzten Kapitel des Briefes an die Römer beabsichtigt, ist von Kling in den Stud. u. Kritik. 1837. H. 2 versucht worden. Eine gleich ausführliche Rechtfertigung der Apostelgeschichte würde vorzüglich die Feststellung der Autorschaft des Lukas erfordern, denn daß eine romanhafte Behandlung der Ge-

schichte des Apostels sich nicht denken läßt, sobald wirklich der nächste Freund desselben der Verf. seiner Geschichte ist — ein Mann, dessen persönliche Frömmigkeit unter Anderm auch die Stelle Apg. 21, 14 auf rührende Weise ausdrückt — liegt am Tage. Es würde dann aber auch ferner die Uebereinstimmung der Apostelgeschichte mit den sonst bekannten Denkmälern der Geschichte zusammenzuhalten seyn und vorzüglich möchten auch die darin mitgetheilten Reden der Apostel — in sofern in solche Reden am ehesten der subjective Charakter eines mythisirenden Schriftstellers eindringt — ein wohl zu beachtendes Kriterion für die geschichtliche Glaubwürdigkeit abgeben.

Was die eine Rede des Jakobus Apg. 15 und die Reden des Petrus betrifft, so sind bereits Andeutungen in Betreff ihrer Uebereinstimmung mit den neutestamentlichen Briefen der beiden Apostel in Geist und Sprache gegeben worden; Seyler, in den Stud. u. Krit. 1832. H. 1. S. 53 ff., hat eine bis auf die Partikeln sich erstreckende Uebereinstimmung der Sprache in den Reden des Petrus und in seinen Briefen annehmen zu dürfen geglaubt. Ein viel weiteres Feld zur Vergleichung bietet sich in Betreff des Paulus dar. Doch möchte der Vergleich der Sprache der Apostel in ihren Briefen und in jenen Reden um Vieles weniger zulässig seyn, als der des Charakters und historischer Umstände, da ja, sollte die Sprache und ihre Eigenthümlichkeiten verglichen werden, zuvor fest stehen müßte, daß alle mitgetheilten Reden in griechischer Sprache gehalten worden, was unwahrscheinlich ist und wovon bei der einen Apg. 22, 1. 2 ausdrücklich das Gegentheil berichtet wird. Gern zugestehend, daß über diesen Punkt verschiedene Ansichten zulässig sind, sprechen wir als die Ansicht, welche sich uns bis hierher ergeben, die Annahme aus, daß die von Kap. 20 an von Paulus aufbewahrten Reden mehr in der Sprache des Lukas, als in der des Paulus referirt sind. Unge-

fähr von dem Abschnitte an wird nämlich die Sprache griechischer, als sie es in dem früheren Theile des Buches ist; die Reden des Apostels haben weniger von dem Sprachgebrauche seiner Briefe, als von dem des Lukas, und so dürfte sich die Meinung vertheidigen lassen, daß Lukas, der in den frühern Abschnitten theils mündlicher Ueberlieferung, theils schriftlichen Documenten gefolgt war, von der Zeit an, wo er fortdauernd den Apostel begleitete a), durchaus selbständig sowohl die Geschichte, als die Reden desselben niedergeschrieben habe. Ist dem so, dann dürfen wir natürlich auch nicht erwarten, in Betreff der Sprache einer auffallenden Uebereinstimmung zu begegnen; genug, wenn sich nachweisen läßt, daß die Reden der Apostelgeschichte denselben Geist und dasselbe Herz uns vorführen, das die Briefe uns zeigen.

Den Anfang dieses Nachweises machen wir mit derjenigen Rede, in welcher die Uebereinstimmung auch bis auf die Sprache sich erstreckt und — wie auch der Befangenste uns wird zugestehen müssen — in mehrfacher Hinsicht einen schlagenden Beweis für den historischen Charakter des Berichterstatters abgibt. Es ist die Abschiedsrede, welche der Apostel an die ephesinischen Aeltesten hält, die wir dießmal einer nähern Prüfung unterwerfen. Vorangehen lassen wir eine Würdigung des Bildes, welches

---

a) Dieser Anschluß an den Apostel fand eben in der Periode statt, von welcher an die vollkommnere griechische Sprache bemerklich wird, Apg. 20, 6. Alle Wahrscheinlichkeit nämlich hat die Annahme für sich, daß, als Paulus aus Philippi ging, Lukas, der ihn eine kurze Zeit begleitet hatte, dort zurück blieb. Will man dieß nicht zugestehen, so muß man das Obwalten eines seltsamen Zufalls darin annehmen, daß der Berichterstatter der Apostelgeschichte in Kap. 16, 40, wo Paulus von Philippi weggeht, aufhört, von sich und Paulus zusammen im Plural zu sprechen und Kap. 20, 6, gerade wo Paulus von Philippi abfährt, wieder anfängt, den Plural zu gebrauchen.

dieser Abschnitt der Apostelgeschichte von dem religiösen Zustande von Ephesus gibt, auf den auch in der Rede sich eine Beziehung findet.

Es ist bekannt, daß jene Hauptstadt des proconsularischen Asiens um die Zeit Christi auch in religiös-philosophischer Hinsicht einen sehr eigenthümlichen Charakter hatte. Zu dem Tempel der Artemis, einem der sieben Weltwunder, strömten die Pilger aus den entferntesten Weltgegenden; wie an den Wallfahrtsorten der römischen Kirche, war auch hier der Eifer für die väterliche Religion besonders stark. War der Pöbel von Ephesus und von Kleinasien überhaupt für die äußerliche Herrlichkeit seiner Religion erhitzt, wie von dieser Anhänglichkeit auch noch später die heidnischen Aufstände der kleinasiatischen Städte unter Julian Zeugniß ablegen, so war in den gebildeten Classen der Enthusiasmus nicht geringer für mystische Religionserkenntnisse. Schon an den mystischen Cultus der Artemis schloß sich eine mit Magie verbundene Mysteriosophie an. Eine mystische Inschrift prangte an der Krone, an dem Gürtel und an den Füßen der Artemis, die von Religionsphilosophen wunderbar gedeutet wurde (Clem. Alex. Strom. l. V. p. 568); nach ihr wurden Zauberamulete mit mystischen Formeln verfertigt, um Krankheiten abzuwenden, die *Ἐφέσια γράμματα*. Es war aber auch Ephesus der Ort, wohin aus dem innern Asien Anklänge morgenländischer Religionsphilosophie drangen, die von griechischen und jüdischen Philosophen mit ihren eigenen Religionen in Verbindung gesetzt wurden. Bekanntlich hat die Gnosis hier und in Alexandrien ihre Wiege gehabt; der Brief an die Epheser, vorzüglich aber der an die Kolosser und die Briefe an den Timotheus, der später in Ephesus seinen Sitz hatte, auch die Offenbarung Johannis Kap. 2, 6 legen dafür Zeugniß ab. Ein merkwürdiges Beispiel heidnischer Gnosis aus diesen Gegenden gibt die milesische Inschrift, welche die sieben Vocale jedes-

mal anders geſtellt vorführt: *Αειουω, Εηιουωα, Ηιουωαε, Ιουωαεη, Ουωαεηι*, einer jeden Vocalgruppe ein *ἅγιε* voranſchickt und dem Ganzen die Schlußformel folgen läßt: *ἀρχαγγέλοις φυλάσσεται ἡ πόλις Μιλησίων καὶ πάντες οἱ κατοικοῦντες.* Nach der Anſicht Otfried Müller's in ſeiner Rec. von Solban's diss. de reb. Miles. in den göttinger Anzeigen ſind dieſe ſieben Vocale die Symbole der ſieben Töne und dieſe wiederum die Repräſentanten der ſieben vornehmſten Geiſter, und es gehört die Inſchrift in die letzte Zeit des Heidenthums. Merkwürdig iſt es auch, daß die Prieſter des Tempels zu Epheſus perſiſchen Urſprungs zu ſeyn ſcheinen, vergl. Hemſterhuis zu Lucian's Timon I. S. 383 Bipont. und Creuzer's Symbolik II. S. 195, woſelbſt es dann ferner heißt: „Ueberhaupt war Epheſus der Ort, wo die Einſichten des Orients mit der Philoſophie und Mythologie der Griechen ſich vielſeitig vermiſchten. Freilich war dieſelbe Stadt auch eine wahre Officin magiſcher Künſte und Täuſchungen."

Was die Apoſtelgeſchichte in Bezug auf den religiöſen Zuſtand von Epheſus erzählt, ſtimmt hiermit ſehr zuſammen. Höchſt charakteriſtiſch und ein wahres Lebensbild aus der alten Welt iſt die Beſchreibung des Aufruhrs, den Demetrius der Goldſchmied gegen Paulus erregte. Er fand ſeinen Unterhalt durch Verfertigung der kleinen ſilbernen Tempel (*ἀφιδρύματα*), welche den Tempel der Artemis und ihre Bildſäule nachbildeten, und wovon begreiflicher Weiſe eine große Zahl auch nach der Ferne hin Abgang finden mußte, da es gewöhnlich war, daß religiöſe Perſonen dergleichen als Amulete bei ſich führten und auch wiederum anderen Götterſtatuen als Geſchenke darbrachten a). Zwei Stunden lang wiederholte der Volkshaufe denſelben Ausruf: Groß iſt die Artemis der Ephe-

a) Ein Beiſpiel dieſer Art von dem Philoſophen Aſklepiades erzählt Ammian Marcellin im 22. Buche, Kap. 13.

ser! wie es der Heiden Art ist, dieselben Prädicate der Gottheit in endloser Wiederholung herzuschreien, vergl. meinen Comm. zur Bergpred., zu Matth. 6, 7 S. 370. Im Theater, dem Orte, wo überhaupt öffentliche Angelegenheiten verhandelt wurden (s. Wetstein zu Apg. 19, 29.), strömt das Volk zusammen; einige der Vorsteher der sacra und der öffentlichen Spiele in der Asia proconsularis — von Lukas mit dem Amtsnamen Asiarchen benannt — sind Paulus geneigt worden und warnen ihn, sich nicht in die Volksmasse zu begeben, und zur Begütigung der Volksmasse nimmt der Staatsarchivar — mit dem Amtsnamen γραμματεὺς benannt — das Wort und hält eine Rede, so charakteristisch, daß nichts ferner liegt, als der Gedanke an Erfindung. Mit einer besänftigenden und dem Volke schmeichelhaften Anerkennung beginnt die Rede: „Ihr Epheser, wer wäre denn wohl, der nicht wüßte, daß die Stadt der Epheser vorzugsweise Verehrerin der großen Artemis und des vom Himmel gefallenen Götzenbildes ist!" in welchen Worten die eigenthümliche Beziehung auf das Prädicat νεωκόρος (Tempelkehrer), das auf Münzen auch von Ephesus gebraucht ward und auch das hölzerne Artemisbild im Tempel nicht zu übersehen ist. Sogleich empfindet der Leser mit bei diesen Worten, daß der tobende Haufe still geworden seyn muß. „Da nun dieses gewiß ist — fährt die Rede fort — so müßt ihr euch ruhig verhalten und nichts Voreiliges thun. Ihr habt nämlich diese Männer hieher gebracht, die weder den Tempel beraubt, noch eure Göttin geschmäht haben. Wenn nun Demetrius und seine Arbeiter gegen Jemand eine Klage haben: so werden ja Gerichtstage gehalten und es gibt Proconsuln, so mögen sie gegen einander klagen; sind es aber andere Dinge, über die ihr ein

Gesuch habt, so gibt es gesetzliche Volksversammlungen, in denen es entschieden werden mag." So werden die Leidenschaften noch mehr besänftigt, indem die Angelegenheit mehr als eine Privatsache dargestellt wird, und insofern doch noch Verlangen nach Rache da wäre, wird Gerechtigkeit verheißen. Aber auch der Schrecken wird zu Hülfe genommen; „denn — heißt es — wir sind in Gefahr, des Aufruhrs angeklagt zu werden." So geht der Tumult vorüber, indem sich ebenso sehr der heidnische Fanatismus des gemeinen Volks, wie seine Unbeständigkeit darstellt.

Im höchsten Einklange mit dem, was die Geschichte von der Herrschaft der Magie in Ephesus sagt, steht der Kap. 19, 18. 19 gegebene Bericht über die verbrannten magischen Bücher, deren Werth sogar angegeben wird — nämlich 6000 Thlr. nach unserm Gelde — eine hohe Summe, deren Größe sich aus dem Werthe erklärt, der damals, wie auch noch jetzt, auf Zauberbücher gelegt ward. Auch das ist charakteristisch, daß nicht nur der frühere Johannesjünger Apollos, sondern überdieß noch zwölf andere Johannesjünger sich in dieser Stadt finden; die Anwesenheit jüdischer Geisterbanner (19, 13 f.) hat Ephesus ohne Zweifel mit den meisten Städten gemein gehabt, wo viele Juden waren. In der Rede des Paulus läßt Eine Stelle sich nachweisen, die sich ebenfalls auf den religiösen Zustand der Epheser und insbesondere der ephesinischen christlichen Gemeinde, wie er uns sonstther bekannt ist, bezieht, Kap. 19, 29. 30. Sogar aus den Lehrern selbst — sagt Paulus hier — würden Wölfe hervorgehen, die Parteien stiften würden; wie er zur Zeit, als er zum zweiten Male bei den Galatern war, die keimenden Häresien erkannt und im Voraus gewarnt hatte, Gal. 1, 9, so hat er auch in Ephesus dieses erkannt und hat es mit einer Gewißheit ausgesprochen, die mehr als bloße Ahnung ist. Daß die Befürchtungen sich in späterer Zeit erfüllten, zei-

gen schon die Briefe an die Epheser und Kolosser, noch mehr die an den Timotheus, der erste johanneische Brief, der vor dem Doketismus warnt, und das zweite Kapitel der Offenbarung.

Gehen wir nunmehr an die Rede selbst und betrachten wir sie im Einzelnen. Sie ist in Milet gehalten, wohin er die Aeltesten aus der ephesischen Gemeinde berufen, da er, — wie es Apg. 20, 16 heißt, um Pfingsten in Jerusalem zu seyn, in Ephesus sich nicht aufzuhalten wünschte. So markirte Charakterzüge tragen die paulinischen Briefe, daß es nicht schwer fällt, denselben Mann anderswo wieder zu erkennen. Mit dem Briefe des Judas, den zwei Briefen des Petrus und vielleicht auch mit Jakobus verhält es sich schon anders. Sagt man, je markirter eben der Charakter eines Mannes ausgeprägt ist, desto leichter kann derjenige, der ihm Reden in den Mund legen will, diesen das individuelle Gepräge aufdrücken, so leugnen wir dieses nicht, denn es verhält sich ja eben hiermit, wie mit den Portraits Friedrich II. und Napoleon's, die auch der schlechte Maler leicht treffen kann. Nur ist zu behaupten, daß überhaupt apokryphische christliche Schriftsteller auf Copirung der Individualitäten nicht ausgegangen sind; oder sollte man wirklich in den alttestamentlichen Pseudepigraphen, in den apokryphischen Evangelien, in den Clementinen ein solches Streben, das doch immer mehr oder weniger ein künstlerisches zu nennen wäre, nachweisen können? Die Charakterzüge nun des Apostels, die wir in seinen Briefen vorzüglich markant finden, sind: die Energie und das Feuer auf der einen, die Besonnenheit und Klugheit auf der andern Seite, und beides vereinigt mit herzgewinnender Innigkeit und Wärme der Liebe. Wer könnte leugnen, daß unsrer Rede dieser dreifache Charakterzug aufgeprägt ist! Wenn es denn am Schlusse derselben heißt: „und es ward viel Weinens unter ihnen und sie fielen Paulo um den Hals und küsseten ihn," wer

findet dieses nicht durch die vorangegangenen Worte, in denen das Gemüth des Apostels in seiner Größe wie in seiner Liebenswürdigkeit sich enthüllt hat, motivirt?

„Ihr wisset — so beginnt er V. 18 — wie ich vom ersten Tage an, da ich nach Asien kam, bei euch die ganze Zeit über mich betrug, wie ich dem Herrn dienete mit aller Demuth unter vielen Thränen und Versuchungen, die mich trafen durch die Nachstellungen der Juden; wie ich euch nichts vorenthielt, was zu eurem Beßten dienete, sondern euch verkündete und lehrete öffentlich und in den Häusern, indem ich Juden und Griechen ermahnete zur Bekehrung zu Gott und zum Glauben an unsern Herrn Jesum Christum." — Wer erkennt hier nicht die echte Stimme jenes Apostels, der 1 Thess. 2, 10 der dortigen Gemeinde zuruft: „Des seyd ihr Zeugen und Gott, wie heilig und gerecht und unsträflich wir bei euch, die ihr gläubig, gewesen sind; wie ihr denn wisset, daß wir als ein Vater seine Kinder einen Jeglichen unter euch ermahnet und getröstet und bezeuget haben, daß ihr wandeln solltet würdiglich vor Gott, der euch berufen hat zu seinem Reich und zu seiner Herrlichkeit;" oder 2 Kor. 6, 3. 4: „Lasset uns aber Niemand irgend ein Aergerniß geben, auf daß unser Amt nicht verlästert werde, sondern in allen Dingen lasset uns beweisen als Diener Gottes in großer Geduld in Trübsalen, in Nöthen, in Aengsten" u. s. f. Es scheint auch zu den Eigenthümlichkeiten des Apostels zu gehören, daß er vorzugsweise sich so häufig auf die Unsträflichkeit seines Wandels beruft; felix, ruft Bengel aus, qui sic exordiri potest, conscientiam auditorum testando. Zuweilen liegt die Ver-

anlassung in den Verleumdungen von Gegnern, wie wenn er 2 Kor. 1, 12 sagt: „Unser Ruhm ist der, nämlich das Zeugniß unsers Gewissens, daß wir in Einfältigkeit und göttlicher Lauterkeit, nicht in fleischlicher Weisheit, sondern in der Gnade Gottes auf der Welt gewandelt haben, allermeist aber bei euch" — welche Widersacher er bei dieser Selbstrechtfertigung vor Augen habe, zeigt Kap. 11. Häufig aber quellen sie auch nur aus jener guten Zuversicht, mit der er auffordern kann, ihm nachzuahmen, wie er selber dem Herrn nachahme, wie er 1 Kor. 11, 1 ruft: „Seyd meine Nachfolger, gleich wie ich Christi!" und Phil. 3, 15: „Folget mir, liebe Brüder, und sehet auf die, die also wandeln, die ihr uns habt zum Vorbilde!" In den andern neutestamentlichen Briefen finden sich solche Selbstzeugnisse nicht und auch in den Schriften andrer frommer Männer möchten sie selten seyn, weßhalb wir denn auch berechtigt sind, ihr Vorkommen in dieser Rede als ein Kennzeichen des historischen Charakters derselben zu betrachten. — Er habe — sagt er — dem Herrn in Niedrigkeit, unter Thränen und Versuchungen gedient. Thränen theilnehmender Liebe erwähnt er V. 31; hier ist von Thränen des Schmerzes die Rede, wie der sonst gar nicht weichmüthige Mann a) solche auch 2 Kor. 2, 4 und Phil. 3, 18 erwähnt. Wie gerade die in Ephesus erduldeten Anfechtungen vor allen andern ihm vor der Seele standen, sieht man daraus, daß er auch 1 Kor. 15, 32 und 2 Kor. 1, 18 ihrer erwähnt — vielleicht eben des durch Demetrius erregten Volkstumultes — und 1 Kor. 16, 9 zwar von dem großen Eingange, den er in dieser Stadt gefunden, redet, aber auch von den vielen

a) Bengel: lacrymae sanctae apud homines ac viros de rebus naturalibus nunquam aut raro plorantes, egregium praebent specimen efficaciae et argumentum veritatis christianae.

Widerſachern. Er ſpricht hier von Anfechtungen von Seiten der Juden; die Apoſtelgeſchichte hat davon nichts Beſtimmtes berichtet — man denke ſich einen Augenblick den Fall, Paulus habe in ſeinen eigenen Briefen des Tumultes des Demetrius Erwähnung gethan, wie würde eine zweifelſüchtige Kritik ſofort zwiſchen den pauliniſchen Briefen und dieſer Aeußerung in der Rede des Apoſtels einen ſchreienden Widerſpruch nachweiſen zu können glauben! nun, da die Apoſtelgeſchichte ſelbſt in ihrem geſchichtlichen Theile von jüdiſchen Verfolgungen nichts erzählt und doch der Apoſtel in ſeiner Rede es thut, muß man einſehen, daß beides neben einander beſtehen kann. Hier nämlich ſpricht Paulus im Hinblick auf ſeinen ganzen dreijährigen Aufenthalt in der Stadt, während deſſen gewiß von den Juden mehr Feindſeligkeit ausgegangen war, als von den Heiden, wie denn auch Kap. 19, 9 wenigſtens vorübergehend die Feindſeligkeit der Juden erwähnt und 1 Kor. 15, 31 er ausruft: „Ich ſterbe täglich," d. h. ich bin täglich in Todesgefahr. Er rühmt ſich, daß er öffentlich und in den Privathäuſern a) das Evangelium verkündigt habe und nichts von demſelben ihnen vorenthalten. Das Erſtere macht er dem Timotheus zur Pflicht, wenn er ihn ermahnt, zu der beſtimmten Zeit und auch außer der Zeit zu predigen 2 Tim. 4, 2, und hat es ſelbſt geübt, auch in Theſſalonich; von ſeinen Sabbathvorträgen ſpricht die Apoſtelgeſchichte (Kap. 17), von ſeinen Privatvorträgen ſpricht er ſelbſt 1 Theſſ. 2, 11; das Andere, die Predigt ohne Menſchenfurcht und Gefälligkeit rühmt er öfters von ſich (2 Kor. 4, 2; 1 Theſſ. 2, 4). Vielleicht läßt ſich auch in Betreff der Sprache eine pauliniſche Eigenthümlichkeit in dem *πᾶσα ταπεινοφροσύνη* V. 19 nachweiſen. Mit beſonderer Vorliebe nämlich ſcheint gerade Paulus

a) Bengel: ne apostolico quidem muneri tam late patenti publica praedicatione satis fiebat, quid pastoribus faciendum?

dieſen Gebrauch des πᾶς zu lieben, auch in Fällen, wo es im Deutſchen weniger paſſend erſcheint a), vergl. Epheſ. 1, 3. 8; 4, 2; 6, 18; 2 Kor. 12, 12; 2 Tim. 4, 2; Tit. 3, 2; 1 Tim. 3, 4; Tit. 2, 15.

Der Apoſtel fährt fort: „Und ſiehe, gebunden von Gottes Geiſt, ziehe ich nach Jeruſalem, was mir dort geſchehen wird, nicht wiſſend, außer, daß der heil. Geiſt in jeder Stadt mir bezeuget, daß Feſſeln und Drangſalen meiner warten." Die Redensart: „Der Geiſt ſpricht, bezeugt im Innern" kommt vorzugsweiſe bei Lukas vor (Luk. 2, 26; Apg. 8, 29; 10, 19) und bezeichnet jene aus der Tiefe des Geiſtes heraufſteigende Ahnungsſtimme, welche mit dem Eindrucke unzweifelhafter Gewißheit in das Gemüth tritt und ſich ſomit als Wirkung des göttlichen Geiſtes im menſchlichen zu erkennen gibt. Es hat jedoch auch Paulus denſelben Ausdruck 1 Tim. 4, 1: „Deutlich ſagt der Geiſt, daß in den letzten Tagen manche vom Glauben abfallen werden ꝛc." Die Verfolgung, welche in Judäa ihm drohete, hatte der Apoſtel vom Anfang an als wahrſcheinlich erkannt und ſchon in dem von Korinth aus geſchriebenen Briefe an die Römer ſpricht er Befürchtungen aus, Kap. 15, 31. Die innere Gewißheit darüber iſt ſeitdem immer ſtärker geworden; auch andere Brüder ſprechen durch den Geiſt aus, was er ſelbſt vorempfand, Apg. 21, 4. 11. Wie er dort im Römerbriefe das Gebet ſeiner Brüder erbittet, um aus der Hand der verfolgungsſüchtigen Juden gerettet zu werden, ſo drückt ſich auch hier in

a) Bekanntlich wird πᾶς ohne folgenden Artikel auch in der Bedeutung jedmöglich d. i. das höchſte gebraucht. Die Meinung iſt nun nicht, daß dem Paulus dieſer Gebrauch eigen geweſen, ſondern nur der häufige und darum auch zuweilen minder paſſende Gebrauch, wie z. B. Tit. 2, 15, wo μετὰ πάσης ἐπιταγῆς doch ſo viel ſeyn ſoll wie μετὰ πάσης σπουδῆς τῆς ἐπιταγῆς.

V. 22 u. 23 Wehmuth aus; allein wie er ſonſt in ſeinen Briefen als der Mann erſcheint, der Gefahren nicht wünſcht, aber auch nicht vor ihnen zittert, ſo tritt auch hier V. 24 die ganze Kraft des pauliniſchen Gemüths hervor, da er ſagt: „Aber das achte ich nicht und halte auch mein Leben nicht für zu theuer, daß ich meinen Lauf nicht freudig vollenden ſollte und das Amt, welches ich von dem Herrn Jeſu empfangen habe, das Evangelium von der Gnade Gottes zu verkündigen.“

Wer vernimmt nicht auch hier und Kap. 21, 13 die echte Stimme des Apoſtels, der 2 Tim. 4, 7 am Ende ſeiner Laufbahn ruft: „Ich habe einen guten Kampf gekämpft, ich habe den Lauf vollendet, ich habe Glauben gehalten! hinfort iſt mir beigelegt die Krone der Gerechtigkeit, welche mir an jenem Tage der Herr, der gerechte Richter, geben wird, nicht mir aber allein, ſondern Allen, die ſeine Erſcheinung lieb haben;“ und Phil. 2, 17: „Und ob ich geopfert werde über dem Opfer und Gottesdienſt eures Glaubens, ſo freue ich mich und freue mich mit euch Allen.“ Und wenn er des Amtes ſich rühmt, das er vom Herrn empfangen, erkennt man darin nicht jenes ihn erhebende Bewußtſeyn, mit dem er am Anfange ſeiner meiſten Briefe es ausſpricht, daß er eben ſowohl, als die andern Apoſtel, durch Chriſtum ſelbſt zum Apoſtel auserwählt worden ſey?

Er ſieht aber auch voraus, daß er mit denen, mit welchen er jetzt ſpricht, fernerhin nicht mehr zuſammenkommen werde. „Und nun ſiehe, ich weiß, daß ihr nicht mehr mein Antlitz ſehen werdet, ihr Alle, durch die ich mit der Predigt des Reiches Gottes hingezogen bin.“ Will er hiermit ſagen, er wiſſe, daß er in Jeruſalem den Tod finden werde? Vom Tode hatten die Weißagungen, deren er vorher V. 22 u. 23 gedachte, nicht geſprochen, auch Agabus nicht (Kap.

21, 11); jene Bitte an die Römer, daß sie seine Befreiung aus der Hand der Juden möchten erflehen helfen, setzt hiermit übereinstimmend voraus, daß er den schlimmsten Ausgang der dortigen Verfolgungen nicht mit Gewißheit voraussah; auch spricht er in Apg. 19, 21: „Nachdem ich in Jerusalem gewesen bin, muß ich auch Rom sehen" — wiewohl diese Aeußerung nicht als ein Ausspruch des Geistes, sondern nur als ein Entschluß, ein menschlicher Gedanke erwähnt wird (vergl. Röm. 1, 13); und daß solche Vorsätze durch den Geist Gottes wieder gehindert werden konnten, zeigt die sehr merkwürdige Stelle Apg. 16, 7, wo es heißt, daß sie nach Bithynien zu gehen gedachten — aber es ließ sie nicht der Geist Jesu." Wie es in Betreff der Einsicht in manche Lehrpunkte sich verhielt, daß sie gewisse Aufschlüsse vom Geiste als unzweifelhaft erhielten, andere wieder nicht (vergl. 1 Kor. 7), so scheint es sich demnach auch mit dem Blicke in die Zukunft verhalten zu haben. Nicht Alles, was sie wollten, schloß ihnen der Geist auf; und so wußte denn der Apostel nur das mit Sicherheit, daß ihn Drangsale erwarteten, ob aber auch darüber hinaus der Tod verhängt seyn möchte, war ungewiß a). Unter diesen Umständen sieht man denn freilich auch nicht, wie er mit Gewißheit habe verkündigen können, daß er nicht mehr nach Kleinasien kommen werde. Vielleicht verhält es sich nun auch nur mit dieser Gewißheit der Furcht, wie mit jener Gewißheit der Hoffnung im Briefe an die Philipper. Hat eine zweite römische Gefangenschaft stattgefunden, so ist der Apostel wirklich noch einmal in diese Gegenden gekommen. — In

a) Auch Phil. 1, 20—26 dient dazu, sich ein Urtheil über die Beschaffenheit des Blickes des Apostels in die Zukunft zu bilden. Er weiß weder, daß er am Leben bleiben werde, noch von der Hinrichtung, die bevorstehe; er hofft aber in guter Zuversicht, daß er werde erhalten werden. Vergl. hierüber die Ausführung, die wir weiter unten geben.

phraſeologiſcher Beziehung wäre zu fragen, ob die Phraſe κηρύσσειν τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ pauliniſch ſey. Sie findet ſich auch Kap. 28, 31 und in den drei erſten Evangelien κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας. Der Ausdruck βασιλεία Θεοῦ findet ſich indeß, wie bei Johannes und Jakobus, auch in den Briefen Pauli (Röm. 14, 17; 1 Kor. 4, 20; 6, 9; Gal. 5, 21); mithin iſt wohl nichts dagegen zu ſagen.

„Darum bezeuge ich euch am heutigen Tage, daß ich rein bin vom Blute eurer Aller, denn ich habe euch nichts vorenthalten, daß ich euch nicht den geſammten Rathſchlag Gottes verkündigen ſollte.“ Die Redensart: von dem Blute Aller iſt proverbiell und daher nicht im eigentlichen Sinne zu nehmen (vgl. Apg. 18, 6); ſie ſteht hier zur Bezeichnung des geiſtlichen Verderbens. Pauliniſch iſt der Beruhigungsgrund, daß wenigſtens von Seiten des Predigers nichts verſehen ſey und daß alſo, wer ins Verderben gehe, durch eigne Schuld verderbe, 2 Kor. 4, 2. 3. Der Ausdruck βουλὴ τοῦ Θεοῦ für den Inbegriff des Evangeliums iſt zwar dem Paulus nicht eigenthümlich (nur Lukas hat ihn Luc. 7, 30, obwohl auch in etwas anderer Beziehung); die Idee iſt jedoch pauliniſch.

„So habet denn auf euch ſelbſt Acht und auf die ganze Heerde, in welcher euch der heil. Geiſt zu Biſchöfen geſetzt hat, zu weiden die Kirche Gottes, die er mit ſeinem eignen Blute erworben hat.“ Pauliniſch iſt hier zuvörderſt die Ermahnung an die Aelteſten, zuerſt auf ſich, dann auf die Heerde zu ſehen; 1 Tim. 4, 16; ferner, daß der heil. Geiſt es iſt, der für die Kirchenämter die Fähigkeit gibt; 1 Kor. 12, 8 a). Die Lesart Kirche Gottes ſtimmt —

a) Wird das geiſtliche Amt von der Seite betrachtet, daß es ein beſtimmtes Glied im Organiſmus der Kirche iſt, ſo wird es

wenn sie die echte ist — mit dem stehenden pauliniſchen Sprachgebrauche überein; daß der Herr durch ſeinen Tod ſeine Gemeinde ſich zum Eigenthum erworben, findet ſich auch Tit. 2, 14 ausgeſprochen.

„Denn ich weiß dieß, daß nach meinem Weggange reißende Wölfe unter euch eindringen werden, welche der Heerde nicht ſchonen, auch aus eurer eignen Mitte werden Männer aufſtehen, die Verkehrtes reden, um ſich Jünger zu gewinnen. Darum wachet, eingedenk, daß ich drei Jahr lang Nacht und Tag nicht aufgehört habe, jeden Einzelnen unter euch mit Thränen zu ermahnen.“ Schon oben wurde erwähnt, daß die in dieſen Worten vorausgeſehene Gefahr wirklich eingetreten iſt, und daß der Epheſerbrief, die Briefe an den Timotheus und die Offenbarung Johannis damit zuſammenſtimmen; vergl. vorzüglich 1 Tim. 4, 1; Offenb. 2, 2. Der 31. Vers hat die größte Aehnlichkeit mit der vorher angeführten Stelle 1 Theſſ. 2, 11. Bei welchem andern Apoſtel fände ſich dieſes inſtändige und inbrünſtige Dringen in jeden Einzelnen, ſeine Seligkeit zu ſchaffen!

„Und nun befehl' ich euch, Brüder, Gott und ſeiner Gnade Wort, der euch auferbauen kann und euch das Erbe unter allen Heiligen geben.“ Aehnlich, wie der Schluß eines pauliniſchen Briefes; vergl. z. B.: „dem aber, der euch befeſtigen kann nach meinem Evangelium und der Verkündigung Jeſu,“ Röm. 16, 25. Aufbauen, ein Ausdruck, der an Epheſ. 2, 20 erinnert und auch nur im Sinne jener

---

nach pauliniſcher Anſchauung auf den Herrn zurückgeführt; wird es aber von Seiten der dazu erforderlichen Befähigung betrachtet, ſo macht der Geiſt dazu tüchtig, 1 Kor. 12, 4—11; 2 Tim. 1, 6.

Stelle genommen werden kann. Merkwürdig iſt ferner der Ausdruck κληρονομία ἐν τοῖς ἡγιασμένοις. Schon das πάντες οἱ ἡγιασμένοι, die Hervorhebung des Moments einer großen Geſammtheit derſelben erinnert an Epheſ. 3, 18; der Ausdruck „das Erbe unter den Heiligen," d. i. die Theilnahme an den Gnadengütern, die unter ihnen walten, iſt ebenfalls eigenthümlich pauliniſch und findet ſich nur noch in Pauli Worten Apg. 26, 18 und Epheſ. 1, 18. Sind wir berechtigt, die Zweifel an der Echtheit des Epheſerbriefs als nichtig anzuſehen, ſo müſſen wir in der Wahl dieſes Ausdrucks in den zwei Stellen der Apoſtelgeſchichte entweder directer oder indirecter Weiſe die eigenthümliche Phraſe auf Paulus zurückführen.

„Silber und Gold und Kleidung hab' ich keines begehret; ihr ſelber wiſſet, daß meinen Bedürfniſſen und derer mit mir dieſe meine Hände gedient haben. In allen Stücken hab' ich euch gezeigt, daß man alſo arbeitend der Schwachen ſich annehmen müſſe und der Worte des Herrn Jeſu gedenken, denn er hat ſelbſt geſagt: Geben iſt ſeliger denn Nehmen." Hier tritt nun wieder ein dem Paulus ganz eigenthümlicher Zug hervor, ſowohl in dem Factum, daß er wirklich Handarbeit verrichtet hat, als auch in der Art und Weiſe, wie er dieſes Factum motivirt. Daß der Apoſtel gearbeitet habe und in welchem Handwerke, berührt die Apg. Kap. 18. Seine Motive dafür lernen wir aber nur aus ſeinen Briefen kennen, in denen er mehrmals auf dieſen Punkt zurückkommt, woraus erhellt, daß er ihm eine gewiſſe Bedeutung beigelegt habe, 1 Theſſ. 2, 9; 2 Theſſ. 3, 7—9; 1 Kor. 4, 12; 9, 12; 2 Kor. 11, 8. Dabei bemerke man noch den dem Apoſtel eigenthümlichen Sprachgebrauch von ἀσθενής, wodurch er die im Glauben Unbefeſtigten bezeichnet, wie Röm. 14, 1; 1 Kor. 9, 22; 1 Theſſ. 5, 14. Zwar iſt von Mehreren hier dem Worte die Bedeutung:

die Armen gegeben worden; allein der Apostel hat ja gar nicht bloß, damit den Armen Ausgaben erspart würden, sondern, wie 1 Kor. 9, 12 zeigt, nur um den Verdacht des Eigennutzes zu vermeiden — dem er auch bei Ueberlieferung der Collecte für die Palästinenser vorbeugt 2 Kor. 8, 20 — die Unterstützung von Seiten der Gemeinden abgelehnt. Noch machen wir aufmerksam auf das δεικτικῶς gebrauchte αἱ χεῖρες αὗται, welches als ursprüngliche Relation anzusehen seyn dürfte. — Auch das Citat eines sonsther nicht bekannten und doch den Stempel der Echtheit so ganz an sich tragenden Ausspruches Christi im Munde des Apostels ist bemerkenswerth als ein unzweideutiges Zeichen der Echtheit der überlieferten Rede.

Jeder Unbefangene wird eingestehen müssen, daß der Schriftsteller, dessen überlieferte Reden im Ganzen und Einzelnen so überaus treu dem Charakter, den sonstigen Aeußerungen, ja mitunter auch der Ausdrucksweise des Mannes, den er redend einführt, entsprechen, die gute Zuversicht verdient, ein gewissenhafter Berichterstatter zu seyn.

Allein ganz anders lautet das Urtheil, welches eben in Bezug auf diese Rede Hr. Dr. Baur fällt. „Dieser ganzen Abschiedsrede" — sagt er in seiner Schrift über die Pastoralbriefe S. 93 — „sieht man es doch, wie ich wenigstens urtheilen muß, gar zu deutlich an, daß sie post eventum geschrieben ist." — „Mit welcher Bestimmtheit" — so führt Baur diesen Nachweis ein — „sieht der Apostel schon jetzt sein ganzes künftiges Schicksal voraus, seinen in Banden und Gefangenschaft endenden apostolischen Lauf! Es [Er] ist schon jetzt δεδεμένος τῷ πνεύματι, sieht sich schon jetzt im Geiste gebunden, ist schon jetzt im Begriffe, τελειῶσαι τὸν δρόμον, weiß schon jetzt, daß er von allen damals Anwesenden künftig keinen mehr sehen werde. Und doch war von jenem Zeitpunkte bis zu seinem wirklichen Ende immer noch eine Zeit von

wenigstens vier Jahren, in welcher wir den Apostel, wenn wir, wie natürlich, den zweiten Brief an den Timotheus hier nicht in Betracht ziehen, nie mehr eine solche bestimmte Erwartung seines endlichen Schicksals, vielmehr die gerade entgegengesetzte Phil. 2, 24 aussprechen sehen. Wie kommt es, daß er gerade nur in jenem Momente, welcher doch der endlichen Katastrophe noch am fernsten lag, sich auf diese Weise aussprach? Wollte man aber auch, um Alles dieß begreiflich zu finden und in diesem ganzen Abschnitte der Apostelgeschichte nichts Anderes, als die vollkommen treue Relation des damals Gesprochenen und Geschehenen zu sehen, in dem feierlichen Momente jener Abschiedsscene eine ganz außerordentliche Erleuchtung des Hinausblicks des Apostels auf sein künftiges Schicksal annehmen, so entsteht ja dadurch gerade der größte Widerspruch zwischen dieser Rede und den Pastoralbriefen. Kann die Echtheit dieser Briefe, wie die gründlichsten Vertheidiger derselben annehmen, nur durch die Voraussetzung einer zweiten römischen Gefangenschaft des Apostels Paulus gerettet werden, so geschah ja das gerade Gegentheil von demjenigen, was die prophetische Abschiedsrede ankündigt. Der Apostel kam ja, wie bei dieser Ansicht angenommen werden muß, wirklich zwischen der ersten und zweiten Gefangenschaft wieder eben in diese Gegenden u. s. w."

Es ist ein dreifaches Bedenken, welches diese Worte gegen die Echtheit der betreffenden Rede der Apostelgeschichte aussprechen: daß der Apostel mit solcher Bestimmtheit die Zukunft vorausgesagt haben sollte, daß er sie auf eine solche Weise vorausgesagt haben sollte, die mit Phil. 2, 24 in Widerspruch steht, und daß, wenn ja in dieser Abschiedsscene eine ganz außerordentliche Erleuchtung des Apostels angenommen würde, gerade dadurch die Echtheit der Pastoralbriefe, nach welchen ein abermaliger Besuch dieser Gegenden von Paulus angenommen werden müßte, am meisten gefährdet erscheinen müßte. — Rück-

sichtlich des ersten Bedenkens fragen wir nun im Gegentheile: haben wir denn in diesen Worten des Apostels eine so ungewöhnliche Bestimmtheit der Weißagung? hat er etwa ausgesprochen, daß man im heiligen Tempel ihn ergreifen, vor das Synedrium in Jerusalem und vor den Landpfleger in Cäsarea führen würde u. dgl.? Gerade im Gegentheile sind gar keine Details angegeben, ist einzig und allein von Trübsal der Gefangenschaft die Rede — hält sich also diese Verkündigung in dem Gebiete der Ahnung, wie sich dieselbe wohl auch im gewöhnlichen Gange des Lebens findet, so daß gerade in dieser Hinsicht jeder Verdacht späterer Unterschiebung die höchste Unwahrscheinlichkeit bekommt. Freilich spricht der Apostel mit einer ganz zweifellosen Gewißheit von der bevorstehenden Gefangenschaft und bezeichnet diese Gewißheit ihrem Quell nach als eine Offenbarung des Geistes Gottes, und doch soll dieser so zuverlässig gethane Ausspruch in directem Widerspruche mit Phil. 2, 24 stehen! Denn während in dieser Stelle und Phil. 1, 25 der Apostel, seinem letzten Ziele so nahe, die freudige Zuversicht der Errettung ausspreche, mache er sich dort in der viel früheren Rede auf seinen Tod gefaßt. Allein ist dieses richtig? Liegt denn in Apg. 20, 24 eine Weißagung des Todes, oder nicht vielmehr bloß die Bereitwilligkeit, ihn zu übernehmen? Liegt etwas Anderes darin, als in Apg. 21, 13, wo ἑτοίμως ἔχω steht? Wir haben schon oben bemerkt, daß diese dem Apostel gewordene Offenbarung sich bloß auf die Gefangenschaft beschränke und vom Tode hier so wenig die Rede sey, als in der verwandten Stelle Röm. 15, 31. Und auch wenn er ausspricht, er würde die Gemeinde nicht mehr wiedersehen, deutet denn das mit Nothwendigkeit auf seinen Tod? Wenn er bis nach Spanien hin gegen Westen reisen wollte, konnte nicht auch dieses eine Rückkehr nach Kleinasien ver-

hindern? — Allein Paulus erklärt, daß er nicht wieder nach Kleinaſien kommen werde, und doch iſt er — die Echtheit der Paſtoralbriefe vorausgeſetzt — wieder dahingekommen. Wie nun aber? Haben diejenigen Kritiker Recht, welche eine zweite Gefangenſchaft beſtreiten, werden ſie nicht dann darin, daß dieſe Rede eine ſolche nicht vorauszuſetzen ſcheint, einen Beweis ihrer Echtheit finden müſſen? Darüber indeß, daß V. 25 nicht nothwendig als ein aus Offenbarung gefloſſener Ausſpruch zu faſſen ſey, haben wir uns ſchon oben erklärt. Warum hat der Apoſtel nicht auch hier, wie V. 23, geſagt, daß der Geiſt es ihm bezeuge, er werde dieſe Gegenden nicht wiederſehen? warum hat auch die Prophetie des Agabus Kap. 21, 11 davon geſchwiegen? Wir kommen noch einmal auf Phil. 2, 24 u. 1, 25 zurück. Hier ſpricht der Mann Gottes mit einem πεποιθὼς οἶδα und πέποιθα ἐν κυρίῳ aus, daß er am Leben bleiben werde, und nichts deſto weniger erklärt er 2, 23, daß er erſt abwarten wolle, was mit ihm geſchehen werde, und 1, 20, daß er noch nicht wiſſe, ob Chriſtus durch ſeinen Tod oder ſein Leben verherrlicht werden ſolle. Enthalten nun dieſe überaus ſtarken Aeußerungen der Zuverſicht doch noch nicht abſolute Gewißheit, wie kann man dieſelbe aus dem οἶδα in unſerer Stelle folgern? Mit welchem Rechte will man den Vertheidigern einer dopelten Gefangenſchaft zum Vorwurfe machen, daß ſie das οἶδα als ein unerfülltes anſehen, wenn die Vertheidiger Einer Gefangenſchaft es als ein unerfülltes anſehen müſſen a)? Hat die Einſprache des Geiſtes dem Apoſtel kund gethan, daß große Drangſal und Bande ſeiner warten, was war natürlicher, als daß im Augen-

a) „Auch darf man" — ſagt Winer im Realwörterbuch s. v. Paulus — „das πεποιθὼς οἶδα bei einem ſo lebhaften Geiſte, als der des Paulus war, nicht in ſeiner ganzen Strenge nehmen."

blicke des Scheidens die Wehmuth ihm eingab, er werde diese Gemeinde nicht mehr wiedersehen? Es wurde schon bemerkt, daß auch auf dem Gebiete der Lehre die Stelle 1 Kor. 7, 40 uns einen hohen Grad der Gewißheit beim Apostel zeigt, und daß doch auch diese Gewißheit für ihn keine absolute, nur eine Meinung ist.

Es sind indeß die erwähnten Gründe auch nicht die eigentliche Veranlassung gewesen, aus welcher vom Hrn. Dr. Baur die Echtheit unserer Rede in Zweifel gezogen worden ist. Der eigentliche Grund ist dieser. Die Studien der ältesten kirchenhistorischen Denkmäler, vorzüglich der Clementinen, haben diesen Historiker zu einer solchen Anschauung der historischen Verhältnisse des zweiten Jahrhunderts geleitet, nach welcher er sich gedrungen fühlt, den Ursprung der Pastoralbriefe in das Ende des zweiten Jahrhunderts zu setzen. Er findet, daß diese Rede der Apostelgeschichte dieselben historischen Verhältnisse voraussetzt, wie die Pastoralbriefe: so muß ja denn auch sie unhistorisch und unecht seyn. Allein es ist dieses nicht das einzige Opfer, welches er der von ihm gewonnenen Ansicht von den historischen Verhältnissen des zweiten Jahrhunderts bringt. Die Stelle Phil. 1, 1 will sich ebenfalls nicht in jene Ansicht fügen, und so muß auch dieser Brief in die Classe der unechten Briefe des N. T. gesetzt werden (über die Pastoralbriefe S. 86). Er hat ferner gefunden, daß mehrere Stellen der Pastoralbriefe uns in eine Zeit versetzen, „in welcher Christenverfolgungen nichts Ungewöhnliches waren;" Aehnliches findet er auch im ersten Briefe Petri, Kap. 4, 14, und da er ohne Zweifel auch noch andere Bedenken gegen diesen Brief hat, so läßt er die Echtheit auch dieser neutestamentlichen Schrift fallen (S. 127). Aber auch der Brief an die Kolosser ist jenen Ansichten, welche Hr. Dr. Baur über die Pastoralbriefe gefaßt hat, entgegen, und nach der Ansicht,

die er in ſeiner neueſten Schrift „über den Urſprung des chriſtl. Epiſkopats" aufgeſtellt, iſt auch die Echtheit dieſes Briefes zurückzuweiſen (S. 36). Auch der Brief an die Epheſer und das 16. Kap. des Briefs an die Römer hat jenen Anſichten ſich nicht gefügt, und die Echtheit dieſes Kapitels wie jenes Briefes iſt gleichfalls denſelben zum Opfer gebracht worden. Was ſollen wir nun hierzu ſagen? Aus wie gründlichen Forſchungen auch immerhin die Anſichten dieſes gelehrten Hiſtorikers über die hiſtoriſchen Verhältniſſe der zwei erſten Jahrhunderte hervorgegangen ſeyn mögen, immer ſind es nur ſinnreiche, aus einer Anzahl einzelner Notizen und Details aus dem Alterthume abgeleitete Combinationen, welche auch bis jetzt dieſem Kritiker allein eigenthümlich ſind, von andern Seiten her aber die verſchiedenartigſten Gegner finden, Credner, Rothe, Neander, Baumgarten, Böttger u. A.: ſo muß es uns denn geſtattet ſeyn, jenem Kettenſchluſſe gegenüber, deſſen erſtes Glied die Anſchauung des Hrn. Dr. Baur von den hiſtoriſchen Verhältniſſen des erſten und zweiten Jahrhunderts iſt, das letzte, die Unechtheit von Briefen von ſo durch und durch pauliniſchem Geiſte, wie der Brief an die Philipper und Koloſſer, einen andern Kettenſchluß aufzuſtellen, in welchem das erſte Glied die Echtheit der noch von Niemand außer Dr. Baur angefochtenen Briefe an die Philipper und Koloſſer, und deren letztes Glied dann freilich die Unrichtigkeit ſeiner Combination der Verhältniſſe der erſten beiden Jahrhunderte ſeyn würde. Muthen wir auch dem hiſtoriſchen Forſcher nicht an, Anſichten, welche von verſchiedenen Seiten her ſich ihm ergeben und zu einem Ganzen zuſammengefügt haben, ſolchen hiſtoriſchen Autoritäten gegenüber, wie die erwähnten pauliniſchen Briefe, ohne Weiteres aufzugeben, ſo wird man doch mit allem Rechte die Selbſtverleugnung von ihm fordern müſſen, nicht eher

in seine eigenen Combinationen ein unbedingtes Zutrauen zu setzen, als bis noch von vielen andern Seiten her wesentliche Gründe sich ergeben haben, in die Echtheit so unbestrittener Documente, wie die erwähnten Briefe, einen Zweifel zu setzen. Hierbei bleiben wir jedoch nicht stehen, sondern haben noch Eines hinzuzufügen. Auch uns hat sich eine Anschauung der historischen Verhältnisse des zweiten Jahrhunderts gebildet, eine solche, nach der es uns ganz undenkbar erscheint, daß Leute aus der christlichen Gemeinde jener Zeiten den Tact besessen haben sollten, untergeschobene Schriften zu verfertigen, welche nach Geist und Charakter so den echten pauliniſchen entsprechen, wie die Briefe an die Epheser, Kolosser, Philipper und auch die hier behandelte Rede des Apostels an die ephesinischen Aeltesten. Auch ist unsere Anschauung nicht bloß aus einer Combination vieler vereinzelter und disputabler Details hervorgegangen, sie gründet sich vielmehr auf die große Anzahl anerkannter, apokryphischer und pseudepigraphischer Schriften jener Zeit. Kann unsere Ansicht nicht aus diesen widerlegt werden, so müssen wir die Verwerfung der Echtheit der erwähnten pauliniſchen Briefe für einen kritischen Gewaltstreich halten.

2.

Noch ein Wort

über

die Stelle in Justinus des Märtyrers Apologie 1, p. 56:

— ἀλλ' ἐκεῖνόν τε (θεὸν) καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατὸν πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν. —

Vom

Director Hasselbach in Stettin.

In den theologischen Studien und Kritiken ist vor einiger Zeit a) zweimal, Jahrg. 1833. H. 3. S. 772 ff. und H. 4. S. 1163 f., von der vorstehenden Stelle des Justinus die Rede gewesen, ohne daß damit meines Erachtens Alles abgethan und ein vollkommen richtiges Verständniß derselben zu Wege gebracht worden. Es mag darum vergönnt seyn, hier noch einmal auf sie zurückzukommen, wenn sie gleich früher schon zu den vielbesprochenen auf dem Gebiete der Patristik gehörte. Katholiken nämlich und Protestanten, Antitrinitarier von mancherlei Farben und ihre Gegner haben zum Theile mit der eifrendsten Polemik an ihr hin und her gedeutet und ihr eine dogmatische Wichtigkeit verliehen, an welche ihr schlichter Verfasser, zumal in seinem vornicänischen Jahrhunderte, wo sich das Christenthum mehr in freier Unmittelbarkeit

---

a) Aus einiger Zeit sind einige Jahre geworden durch zufällig verspätete Einsendung des lange entworfenen Aufsatzes.

D. Verf.

des Lebens, als in dem einengenden Buchstaben abgemessener Satzungen wirksam erwies, sicherlich nicht dachte. Ich befinde mich, hauptsächlich durch Voranstalten zu einer ehemals beabsichtigten neuen Bearbeitung und Herausgabe der unbestreitbar echten justinischen Schriften, d. h. der sogenannten beiden Apologien und des Gespräches mit dem Trypho, in dem Falle, eine Uebersicht von den erheblichsten Erklärungsversuchen, die man mit unsrer Stelle vorgenommen, geben zu können, wie sie zur Einleitung des eigenen hier nicht ungehörig erscheinen dürfte.

Zuvörderst hatte Joh. Dalläus in seiner Disput. adv. Latin. de cult. relig. obi. tradit. 1, 8. p. 38—39 zur Bekämpfung der bellarminischen Parermenie, wie er sie nennt, die in unsrer Stelle eine Autorität für den katholischen Engeldienst habe ausfindig machen wollen, die Engel als parallelen Accusativ zu ἡμᾶς genommen und dadurch zu belehrten, nicht verehrten Wesen gemacht, indem er sich dabei theils auf die bald nachfolgende Stelle p. 60, wo lediglich von der Anbetung Gottes, des Sohnes und des Geistes ohne alle Erwähnung der Engel gesprochen werde, theils auf Ephes. 3, 10 berief und nicht unterließ, zu bemerken, daß bereits Joh. Lange in seiner lateinischen Uebertragung des Justinus (Basil. 1565 f.), obgleich selbst ein Römischkatholischer, dennoch die Stelle mit der geflissentlichsten Verwahrung gegen alle Zweideutigkeit nicht anders, als er, verstanden habe.

Darauf fand sich der bekannte Vorfechter der englischen Episcopalkirche, Georg Bull, durch das Aufkommen unitarischer Lehrmeinungen zu seiner defensio fidei Nicaenae veranlaßt, in welcher er der schreiendsten Mißhelligkeiten ungeachtet sich bemühte zu zeigen, daß die in dem nicänischen Symbole enthaltenen Bestimmungen mit dem angeblich allgemeinkirchlichen Lehrbegriffe der drei ersten Jahrhunderte im vollsten Einklange ständen, und sect. 2, c. 4, §. 8 auch die fragliche Stelle des Justinus sei-

ner Behandlung unterwarf. Er wiederholt fast buchstäblich Lange's Version nur mit der unscheinbaren Umstellung des ista nos in nos ista, wodurch er jedoch, wie sich bald näher ergeben wird, eine von der des Lange-Dalläus verschiedene Construction des Engelheeres andeutete, und mit der seinem Zwecke entsprechenden uneigentlichen Abänderung, daß er die Worte atque nos ista bis docuit einklammert, wodurch er den anstößigen Engeldienst am bequemsten und augenfälligsten aus dem Wege zu räumen und zugleich mit den erwähnten Vorgängern dem h. Geiste einen würdigeren Platz zunächst dem Sohne anzuweisen gedachte. Sein einige Jahre später gegen den Remonstranten Simon Episcopius und dessen Anhänger in England abgefaßtes Indicium ecclesiae catholicae trium primor. saecc. etc. Amstel. 1696, 8, das laut der Vorrede als eine Coronis zu seiner defensio fid. Nic. soll betrachtet werden können, und in welchem er insbesondere die Behauptung zu bestreiten sucht, daß in den ersten drei Jahrhunderten der Kirche eine genauere Auffassung des Verhältnisses der Gottheit des Sohnes zu der des Vaters für nicht nothwendig zum Heile der Gläubigen gehalten, und die Gemeinschaft auch mit solchen Christen nicht aufgehoben worden, die Christus für einen bloßen Menschen hätten gelten lassen, diese Schrift kann hier übergangen werden, da sie unsre Stelle zwar abermals in aller Unbefangenheit als Zeugniß der Uebereinstimmung ihres Verfassers mit dem nicänischen Glaubensbekenntnisse benutzen möchte, das Recht dazu aber nicht weiter begründet, vielmehr auch jene andre, einer nähern Beleuchtung hier vorzubehaltende justinische Stelle aus dem Gespräche mit Trypho p. 267, auf welche der Gegner sich vornehmlich stützte, um diese Stütze ihm wo möglich ganz zu entziehn, durch eine grundlose Conjectur entstellt und außer dem Einschwärzen von Juden statt Christen auch sonst schwerlich überall richtig auslegt.

Inzwischen schrieb Gilbert Clerke, wie sich nach Baumgarten Hall. Bibl. Th. 3, S. 544—548 und Bock Hist. antitrin. Th. 1, p. 172 ss., der seiner Heterodoxie wegen übel berufene und hinter falschem Namen sich versteckende Samuel Crell genannt haben soll, seine ohne Angabe des Druckortes 1695, 8. erschienenen Tractatus tres, von denen der letzte per Anonymum, wie der Titel besagt, gegen Bull's Indicium eccl. cath. gerichtet war. Schon in dem ersten, dem Ante-Nicaenismus, in welchem er den ihm gleichgesinnten Bidell gegen Eftwick in Schutz nimmt, bemerkt er p. 5 zu unsrer im Wesentlichen richtig von ihm übersetzten Stelle, daß Justinus den h. Geist wohl nicht als den höchsten Gott gedacht haben werde, da er ihn so schlechtweg mit den Engeln zusammenstelle, im zweiten aber, in welchem er die nun erst erwogenen Hauptpunkte der defensio fid. Nic. sämmtlich zu widerlegen unternimmt, beurtheilt er p. 104—106 die bull'sche Erklärung der Stelle ausführlicher. Was er indessen an der verschrobenen, durch die Parenthese nichts weniger als ausgeglichenen Wortfolge der Uebersetzung rügt, trifft mehr den Joh. Lange, von welchem, wie gesagt, Bull dieselbe bis auf die kleine Umstellung und die Klammern entlehnt hatte. Den h. Geist, meint er, verbinde Justinus so mit den Engeln, als ob er einer aus ihrer Mitte, wiewohl ein Häuptling unter ihnen, ein ἡγεμονικός, wäre, der er denn auch, wie immer Justinus ihn sich vorgestellt haben möge, wirklich sey, und es streite hiermit die Wortstellung, wie allbekannt, nicht („neque repugnat ordo verborum, ut omnes norint", bei welchen Worten Clerke freilich nicht ahndete, daß man bis in die neueste Zeit Anstoß nehmen würde an einer verletzten Etikette, wodurch in der Aufzählung des Justinus die Engel ungebührlich den Vortritt vor dem Geiste erhielten), da ja auch Christus in dem Ausspruche: Ich und der Vater sind Eins, sich zuerst nenne, ohne darum größer als der Vater seyn zu wollen. Auch lasse sich aus den

voraufgehenden Worten des Verfassers, wonach die Christen ihrer Lehre gemäß die heidnischen Götter als böse Dämonen verwürfen, kein zureichender Grund für die bestrittene Erklärung hernehmen, weil hier kein unmittelbarer Gegensatz zwischen dem Belehren über die bösen und über die guten Engel hervortrete. Es nöthige ja aber überhaupt nichts, den Worten des Justinus Gewalt anzuthun. Denn die Idololatrie sey nun einmal in die Christenheit allmählich eingedrungen, nicht ohne alle Schuld der besser denkenden Christen. Ja es habe Justinus zu weit geführt werden können durch sein Bestreben, dem heidnischen Vorwurfe, daß die Christen Atheisten seyen, oder nicht Götter genug hätten, zu begegnen. Der hiernach zu erachtende Sinn der Stelle scheine wie von selber zu fließen aus dem Zwecke der ganzen Apologie, welchen ohnehin Athenagoras durch eine ähnliche aus ähnlicher Absicht entsprungene Aufführung der Engel außer Zweifel setze.

Um nun die Einwürfe des Gegners, wenn es gelingen wollte, zu entkräften, ließ Bull es an einer Erwiderung nicht fehlen in seinen Breves animadverss. in tractat. Gilberti Clerke etc. (S. Some important points of primitive Christianity maintained and defended; in several sermons and other discourses by G. Bull. sec. ed. Lond. 1714. V. III. p. 996—1064). Er erinnert hier in Bezug auf unsre Stelle zuerst, daß im Vorhergehenden Gott der wahrste heiße, nicht, wie Clerke gemeint, zum Unterschiede von Sohn und Geist, sondern den so eben gedachten Wahngöttern der Heiden gegenüber, schließt dann aber weiter, wofern Sohn und Geist nicht auch wahrer Gott wären, so würde die Schutzrede für die Christen des Nervs entbehren, da sich diese durch Anbetung jener Wesen der nämlichen Schuld der Abgötterei, deren sie die Heiden bezichtigten, theilhaftig machen würden, und bringt für die, wie ihn bedünkt, nothwendige Verknüpfung des διδάξαντα mit dem Engelheere, als dem

Gegenstande der Belehrung, einen Beweis bei, den er selbst unbekümmert um den wohl gar darin sich abrundenden Zirkel für ein irrefragabile argumentum ausgibt. Wenn man nämlich construire, wie Clerke wolle, so folge auf das Augenscheinlichste, daß nicht bloß Justinus den Engeldienst gebilligt, sondern die Kirche seiner Zeit ihn auch geübt haben müsse. Nun stehe aber fest, daß ein solcher während der drei ersten Jahrhunderte und später noch in der allgemeinen Kirche völlig unbekannt gewesen; es bleibe also nichts weiter übrig, als daß man sich zu der einzig richtigen, von ihm (Bull) nachgewiesenen Construction bequeme. Die andern Engel sähen offenbar auf die vorher erwähnten bösen zurück, über welche die Christen, obgleich die Heiden in ihnen ihre Götter verehrten, durch Christus (διδάξαντα) eines Bessern belehrt worden. Ebenso seyen die Christen auch über die andern Engel unterrichtet, nämlich daß sie gute wären und an Heiligkeit ihrem heiligsten Schöpfer zwar ähnlich, aber nur ἑπόμενοι (worin die Metapher a pedisequis, qui dominos suos a tergo sequi solent, hergenommen) und darum nicht göttlich zu verehren. Was den abgeschmackten Einfall, in dem h. Geiste selbst einen Engel entdecken zu wollen, anbelange, so bedürfe derselbe keiner mühsamen Widerlegung, da es nur allzu gewiß sey, daß weder Justinus noch seine christlichen Zeitgenossen den h. Geist den Engeln beigezählt hätten.

Nunmehr nimmt Joh. Ernst Grabe in seiner Ausgabe der ersten Apologie des Justinus Oxon. (1700. 8.) über unsre Stelle das Wort mit der Miene, Eigenes und Neues vorzubringen, obgleich er doch eigentlich nur durch einen Widerhall der Auslegung des freilich von ihm verschwiegenen Dalläus Andere meisternd zurückweisen möchte. Er mißbilligt die Erklärung des Perionius und andrer Katholiken, die ταῦτα von καὶ durch ein Komma trennten und eine Engelverehrung ausgesagt fänden, als der Meinung des Schriftstellers gänzlich widerstrebend, da dieser p. 60 nur

von der Verehrung des Vaters, Sohnes und h. Geistes, ja p. 63 von der alleinigen Anbetung des Vaters spreche, ohne der Engel weiter zu gedenken. Deßhalb hätten die Protestanten in ihrer Controverse gegen den Engeldienst, sowie Bull in seiner def. fid. Nic., mit Recht zwar der Verdrehung der Worte (pravae verborum detorsioni) Einhalt gethan, den echten Sinn derselben aber freilich nicht getroffen. Justinus wolle nämlich sagen, Christus habe jenes (ταῦτα, ista) von dem wahren Gott, dem Vater aller Tugenden, beiden, den Menschen sowohl als den Engeln, geoffenbaret; und für letztere beruft er sich auf Ephes. 3, 10 und Irenäus 2, 55.

Dan. Whitby sodann, der schon in seiner dissertatio de Scripturarum interpretatione secundum Patrum commentarios, Lond. 1714. 8. sich darüber als über den dritten Hauptpunkt seiner Schrift verbreitet hatte, daß Streitigkeiten, die sich über die Trinität erhöben, nicht durch Kirchenväter, Concilien oder katholische Tradition geschlichtet werden könnten, unterwirft zwar in seinen disquisitiones modestae in clariss. Bulli defens. fid. Nic. Lond. 1718. 8. — worin er ausführlicher noch, als vor ihm Clerke, die Richtigkeit der angeblichen Uebereinstimmung aller vornicänischen Väter mit den nicänischen darthut — von p. 23 an sämmtliche zur Lehre von der Trinität gehörige Stellen des Justinus einer genaueren Prüfung. Da er indessen p. 27 nicht den ganzen Inhalt unsrer Stelle, namentlich nicht soweit er die Engel angeht, in den Kreis seiner bescheidenen Untersuchungen zieht, so brauchen wir uns hier nicht länger bei ihm aufzuhalten.

Bald nachher nennt Styan Thirlby in seiner Ausgabe der Apologien und des Gespräches mit dem Trypho (Lond. 1722. f.) die nach ταῦτα nicht interpungirende protestantische Erklärung hart und meint, was Grabe gebe, wohl schon bei Lange, dessen weitzugeschnittene Version sich allerdings auch der grabeschen Auslegung anbequemen

möchte, anzutreffen, fügt dann aber, ohne selbst etwas zum Besten zu geben, wunderlich genug, wie er mitunter pflegt, hinzu, er für seine Person habe nun einmal beschlossen, in dem vorliegenden Werke mit theologischen Streitfragen sich nicht zu bemengen; — als ob ein solcher Beschluß ohne Weiteres einen Herausgeber, der keineswegs auf das Geschäft des Interpreten verzichtet, von der Pflicht entbinden könnte, in zweifelhaften oder dunkeln Stellen seines Autors wenigstens den Wortverstand zu ermitteln und zu erläutern.

Demnächst tadelt mit einem ziemlich bunten Gemische von Wahrem und Falschem der Benedictiner Maran in der Vorrede zu seiner Ausgabe von 1742. f. P. II. c. 4 die Deutungen Bull's und Grabe's, weil beide die eng verknüpften Worte des Justinus gewaltsam auseinander rissen. Auch würde bei ersterer immer die Verehrung der guten Engel stehen bleiben. Denn wenn Christus gelehrt hätte, daß die bösen nicht zu verehren seyen, wie sollte daraus nicht folgen, daß dann doch den guten, die dem Sohne Gottes anhingen und sein Ebenbild an sich trügen, Verehrung gebühre? Bei der letzteren Deutung aber werde sehr ungereimt angenommen (perabsurde statuitur), daß Christus von der den bösen Engeln nicht zukommenden Verehrung, was ταῦτα hier allein bedeute, außer uns auch den guten Engeln Kunde gebracht habe. Jeder, der da wisse, daß Justinus die Absicht hege, darzuthun, die Christen seyen keine Gottesleugner, werde eingestehen müssen, daß in der That der Engeldienst hier mit aufgestellt werde, weil so am wirksamsten der den Christen gemachte Vorwurf des Atheismus abzuweisen gewesen. Auch hätten die Kaiser, an welche die Apologie gerichtet sey, die fraglichen Worte nicht anders nehmen können, zumal da (cum praesertim) die Construction derselben nichts Anderes an die Hand gebe. Außerdem (praeterea) würden den bösen Engeln die guten entgegengesetzt, und es

heiße von ihnen, daß sie dem Sohne gleich Dienern nachfolgten und ihn nachahmten, damit erhelle, wie man nach Verdienst jene verwerfe und diese verehre, wenngleich nur als Geschöpfe, was sich in dem allein auf sie bezüglichen und mit dem lediglich für den Schöpfer geeigneten προσκυνεῖν nicht nothwendig zusammenhängenden σέβεσθαι kund thue. In Justinus Fußtapfen trete Athenagoras, der Legat. pr. Christ. §. 10 sein θεολογικὸν μέρος auch auf die Engel ausdehne, aber freilich ebenfalls nicht bis zu dem Umfange, daß er ihnen gleiche Verehrung mit dem Vater zuerkennen wolle. Denn Theologie heiße auch doctrina divinitus revelata, oder wenn sie divinae naturae cultum bedeute, werde doch auf Gott bezogen, was wir an Ehre den Engeln erwiesen!

Thalemann ferner pflichtet in seiner Ausgabe der Apologien (Lips. 1756. 8.) der grabeschen Erklärung bei und hält, vornehmlich wohl durch Scultetus bewogen, über welchen Semler an dem sogleich zu bezeichnenden Orte nachzusehn, die Interpunction katholischer Herausgeber nach ταῦτα für um so unschicklicher, als die Engel dadurch dem h. Geiste vorgeordnet würden. Ἕπεσθαι sey dienen (apparere, ministrare), wie §. 8 (p. 57), und die auch auf die Engel sich erstreckende Belehrung leuchte ein aus 1 Petr. 1, 12.

Dagegen hält es Semler in der histor. Einleitung zu Baumgarten's Untersuch. theol. Streit. B. 2. S. 45—46 der Hauptsache nach mit den katholischen Auslegern, einem Bellarmin, Petau ꝛc. Nur setzt er die andern Engel, die sonst gar keine Relation hätten, in Beziehung auf den Sohn, welcher anderswo auch Engel heiße. Auf diesen folgten sie dem niedern Range nach und müßten auch gut heißen, weil sie ihm oder auch Gott dem Vater ähnlich wären. Sie machten aber keine besondere Classe über dem h. Geiste aus, sondern weil Justinus den Sohn Gottes Engel nenne, gedenke er auch der andern guten Engel zum Unterschiede von den Dämonen.

Nun läßt sich Keil (Opusce. acad., herausgeg. von Goldhorn, Lips. 1821. 8. p. 553 ss.) nicht ohne gewohnte Breite über unsre Stelle vernehmen. Er faßt dabei vorzugsweise den Engeldienst ins Auge und meint, was man über die Stelle auch urtheilen möge, so viel dürfe man dreist versichern, daß sie den Engeln nicht die nämliche Verehrung, wie dem Vater, Sohn und Geiste, zuschreibe. Das könne sie einmal darum nicht, weil die Engel ausdrücklich genannt würden ἑπόμενοι, sc. υἱῷ, ministrantes filio vel ipsum colentes, in welchem Sinne, wie dem nicht genannten Thalemann nachgesprochen wird, das Verbum ἕπεσθαι ja auch §. 8 vorkomme. Mit diesem Worte habe Justinus andeuten wollen, daß auch die Engel den Sohn Gottes nicht minder verehrten, als die Christen ihn zusammt dem Vater und dem Geiste anbeteten, und auf ähnliche Weise (similique modo) schienen auch mit dem hinzugefügten ἄλλων jene Engel als andere Diener und Verehrer des Sohnes außer den Christen bezeichnet zu werden; womit denn die semlersche Erklärung, nach welcher die andern Engel mit Rücksicht auf Christus, der auch Engel heiße, gesagt seyn sollten, über den Haufen falle!

Zweitens aber stehe einer solchen Gleichheit auch die sehr ähnliche Stelle §. 16 (p. 60) entgegen, wo die Engel unter den Wesen, welchen die Christen göttliche Verehrung widerfahren lassen, nicht mit aufgeführt seyen; was der unsrigen offenbar zuwiderlaufen würde, wenn sie hier denselben nicht bloß beigezählt, sondern dem h. Geiste sogar noch übergeordnet werden sollten. Daher sey kaum zu zweifeln, daß diese letztere Stelle entweder anders gedeutet, oder wenn man durch paßliche Deutung nicht zu helfen vermöge, der Text in ihr geändert werden müsse. Von den mancherlei Erklärungsarten, die man in Vorschlag gebracht, habe nun freilich keine seinen Beifall. Alle (?) kämen darin überein, daß die Worte καὶ τὸν — στρατὸν nicht

mit dem nachfolgenden σεβόμεθα zu construiren, sondern auf das vorangehende κ. διδάξαντα ἡμ. τ. zu beziehen seyen, indem einige sie an ἡμᾶς, andere an ταῦτα enger anschlössen. Für die erstere Verknüpfung sprächen nicht sowohl die von Grabe und Thalemann angezogenen Stellen des N. T., als die ähnlich lautende des Irenäus, wiewohl dabei Niemand recht absehe, warum Justinus gerade jetzt dergleichen vorbringe. Viel weniger jedoch könne die zweite Beziehung gebilligt werden, wonach Christus nicht bloß über die Verehrung des einigen Gottes, sondern auch über die guten Engel Belehrung ertheilt habe. Denn es scheine leicht zu begreifen (facile videtur intelligi posse), daß wie sie zu spitzfindig und mit den Worten des Schriftstellers schwerlich vereinbar, so auch mit dem Contexte der Stelle ebenso wenig als jene in Einklang zu bringen sey. Seiler's Vermuthung aber, der Sinn sey: wir Christen und die guten Engel beten den Vater ꝛc. an, werde (als ob nicht Keil selbst ungefähr das Nämliche der Stelle unterlegte) von der Wortstructur gänzlich zurückgewiesen.

Deßhalb sey die Ansicht derer bei Weitem vorzuziehen, welche, wie zuerst Gruner, durch eine Textverbesserung, die ihm selbst, noch ehe er von Vorgängern hierin gewußt, in den Sinn gekommen, der Stelle aufhelfen und στρατηγὸν für στρατὸν lesen zu müssen geglaubt hätten. Denn da Christus von den Schriftstellern jener Zeit der Schöpfer auch der Engel genannt werde, warum sollte er nicht auch ihr Anführer heißen können? Er lege sich aber in der That selber auch den Namen ἀρχιστράτηγος, und zwar δυνάμεως κυρίου, in einer Stelle des Gespräches mit Trypho (p. 284. 6. §. 61 Mar. nach Jesa. 5, 13) bei, und Origenes bezeichne ihn ähnlich als τὸν ἐπὶ πάντων ἀγγέλων.

Jetzt ergreift Braun, freilich etwas unberufen, das Wort in seiner Ausgabe der Apologien des Justinus

(Bonn. 1830. 8.), in welcher für Berichtigung des Textes und genauere Auslegung gar wenig geschehen ist. Das ἄλλων in unsrer Stelle sey, sagt er p. 84—85, ein bei den Griechen sehr üblicher Pleonasmus, über dessen Wesen nach Heindorf zu Plato's Gorgias Mehrere gesprochen, ohne es jedoch genügend zu erklären. (Das klingt vornehm genug. Ob aber B. wirklich wohl die z. B. in Knebel's Ausgabe von Plat. dial. tres p. 30 citirten Bemerkungen gekannt und gemeint haben sollte?) Wenn man, fährt er fort, mit Thalemann und Andern das Komma hinter ταῦτα lösche und ἀγγ. στρατ. mit διδάξ. verbinde, so möge man sehn, wie übel man daran thue, quum illud διδάξαντα relinquatur inepte; was ich nicht zu verstehn bekenne. Nachdem er dann einige dem daran reichhaltigen Keil abgeborgte Litterarnotizen ungenau wiedergegeben, erwähnt er schließlich der Conjectur στρατηγὸν, die allerdings einen paßlichen Sinn gewähre, dummodo Iustinus ita scripsit! — was ja eben, nur mit einer etwas correcteren Ausdrucksweise, zu untersuchen und zur Entscheidung zu bringen war.

Darauf tritt Schultheß mit seiner „Engelwelt ꝛc. Zürich 1833. 8." in die Schranken und verkennt S. 179 ff. den von Justinus bekundeten Engeldienst nicht, will auch von dem vorgeschlagenen στρατηγὸν nichts wissen, weil dann das καὶ nach ταῦτα gestrichen werden müßte und ohnehin Athenagoras für die Richtigkeit des Textes zeuge, versteht aber die andern Engel von den andern neben Christus, der selbst von Justinus öfters ἄγγελος genannt werde, und übersetzt ἑπόμενος durch folgsam. Grabe scheint ihm der Syntax unleidlichen Zwang anzuthun, dagegen Maran die gewöhnliche Lesart durch Anführung der Stelle des Athenagoras hinreichend in Schutz zu nehmen, wiewohl er auch an ihm das sprachwidrige Zerreißen der beiden synonym verbundenen Verben σέβεσθαι und προσκυνεῖν mit Grund tadelt und eines auffallenden Irrthums ihn

zeiht, wenn er ersteres für weniger sagend als letzteres halte, da nach dem biblischen Sprachgebrauche Niemand außer Gott Gegenstand des σέβεσθαι sey, und nirgends, weder in den heiligen Schriften, noch bei den Klassikern, σεβασμὸς, wohl aber προσκύνησις auch Creaturen zu Theil werde. So erhalte man bei Justinus unwidersprechlich eine von den Christen verehrte Viereinigkeit, wie er sie etwas unpassend bezeichnet, und eben dieselbe stelle sich auch im Athenagoras dar, dessen θεολογικὸν μέρος, „cui ex-adversus Graecorum sive Ethnicorum portio cogitari debet", auch die Anbetung der Engel umfasse.

Herr Dr. Neander nun hatte Allgem. Gesch. d. christl. Relig. und Kirche, B. I. Abth. 3. S. 1040, in der Meinung, Justinus nenne im Trypho p. 344 (§. 16 Mar.) den h. Geist den Engel Gottes, der die Christen gegen die Anfechtungen des Widersachers vertrete, unsre Stelle mit Verweisung auf jene erklären wollen und ihren Sinn so angegeben: „Wir verehren den Sohn Gottes und sowohl die Schaar der übrigen ihm nachfolgenden Engel, als insbesondere den h. Geist;" wodurch dieser zwar in die Classe der Engel gesetzt, doch erhaben über alle übrigen gedacht würde. Hiermit unzufrieden, leugnet Herr Dr. Möhler Tübing. theol. Quartalschr. 1833. H. 1. S. 49 die intensive Kraft der Partikel τε, behauptet, die neander'sche Auffassung streite mit der Analogie der Ideen des Justinus, wie denn überhaupt eine eigentliche Anbetung der Engel aller Analogie des Glaubens und der Lehre der katholischen Schriftsteller aus den drei ersten Jahrhunderten zuwider sey, bezieht ταῦτα auf den Unterricht von den bösen Engeln und ihren Thätigkeiten, macht τὸν — στρατὸν als den zweiten Punkt, über welchen die Christen belehrt worden, von διδάξαντα abhängig und bekennt sich somit, im Widerspruche mit den orthodoxen Theologen seiner Kirche, eigentlich ganz zu den Ansichten Bull's. Mit welchen Gründen dagegen Herr Dr. Neander seine Aus-

legung zu rechtfertigen gesucht, braucht hier nicht wiederholt zu werden; Herr Dr. Gieseler aber spricht sich endlich bei Gelegenheit einer Anzeige des möhler'schen Aufsatzes dahin aus, daß er Thalemann's Erklärung, welche eigentlich die grabesche ist, für richtig halte.

Indem ich nach Allem diesen mich anschicke, einen eigenen Beitrag zum richtigen Verständnisse der Stelle hier zu liefern, bemerke ich zum voraus, daß es mir hauptsächlich nur einer unbefangenen Betrachtung zu bedürfen scheint, um an dem einfachen Sinne derselben nicht irre zu werden. Die mannichfachen Mißverständnisse und Mißdeutungen nämlich, die man sich hinsichtlich ihrer hat zu Schulden kommen lassen, rühren offenkundig meistens aus vorgefaßten, in einmal angenommenen kirchlichen Dogmen einer späteren Zeit wurzelnden Meinungen her. Wer aber durch dergleichen sein hermeneutisches Verfahren leiten läßt, verrückt sich freilich von vorne herein den rechten Gesichtspunkt und wird seines Zieles verfehlen müssen, mag er nun wie Bull darauf ausgehn, den Glaubensartikeln einer anglikanischen Kirche, oder wie Möhler einem Phantome von katholischer mit Accommodationen Vorschub zu thun.

Im Allgemeinen kann es nach meinem Dafürhalten keinem Zweifel unterliegen, daß Justinus in der That vier Gegenstände göttlicher Verehrung den Christen vindicire, und zwar zunächst aus sprachlichen Gründen. Will man nämlich neben ταῦτα auch τὸν — στρατὸν als parallelen Accusativ der Sache von διδάξαντα regiert seyn lassen, so kommt man, wie sich das erfahrungsmäßig immer so ergeben, in den Fall, ταῦτα auf das weiter nach oben von den bösen Engeln Gesagte zu beziehn, was willkürlich und mit den Regeln einer richtigen Construction unverträglich ist, wie diese Justinus ja auch sonst überall wohl zu beobachten weiß. Man vergleiche nur, wenn es nicht genügend scheinen sollte, auf das ganz nahe ταῦτα —

ἐπειρᾶτο φέρειν, ἠλέγχθη ταῦτα, τοὺς ταῦτα πράξαντας zurück zu ſehen, p. 60: τὸν διδάσκαλον — τούτων, p. 68: ταῦτα ἡμᾶς ἐδίδαξεν, und p. 86: ταῦτα ἐδίδαξαν. Sodann wäre aber auch ταῦτα mit τὸν — στρατ. etwas ungefüge zuſammengeſtellt, da man eher τὸν τούτων καὶ τῶν ἄλλων — στρατ. zu erwarten berechtigt wäre, zugegeben auch, daß der Ausdruck διδάσκειν τὸν στρατ. mit der angenommenen Bedeutung des Belehrens über ꝛc. zwar nicht in dem ἀθεότητα ἐδίδαξαν p. 55, wohl aber in dem διδάσκειν λόγον der LXX. und in Sprechweiſen wie διδάσκ. τὴν δημουργίαν, τ. βλάβην, τ. αἰτίαν u. a. bei Theodoretus (opp. ed. Schulze, T. I. p. 724. 1190. 1193. T. III. p. 489) ſeine Analogie fände. Wollte man aber τὸν στρατ. dem ἡμᾶς als zweiten perſönlichen, von διδάξ. abhängigen Accuſativ beigeſellen, ſo dürfte dieß gegen das Princip des Gegenſatzes verſtoßen, welches, nachdem einmal geſagt worden, daß die Chriſten die heidniſchen Götter, die nichts anders als böſe Engel oder Dämonen wären, nicht verehrten, und nun die Gegenſtände der chriſtlichen Verehrung aufgeführt werden ſollen, verlangen möchte, daß die mitten unter dieſen erwähnten guten Engel auch nur als wirklich verehrte Weſen den übrigen derſelben Claſſe gleichgeſtellt ſeyn könnten. Auch verbietet das beiordnende τε in dem unmittelbar folgenden πνεῦμά τε, die Reihenfolge der Satzglieder ſo zu trennen, daß ſich dadurch die Coordination des prophetiſchen Geiſtes verdunkelte, wie denn Juſtinus ſelbſt ſo eben nur von der eng anſchließenden Kraft dieſer Partikel in dem ἀνεπιμίκτου τε ein Beiſpiel gegeben, obgleich dort nicht ohne den Anſtrich einer Folgerung, der jedoch anderswo und namentlich in der ganz ähnlichen Aufzählung p. 60: τὸν διδάσκαλόν τε τούτων, und πνεῦμά τε προφητικὸν verſchwindet.

Hierzu kommen dann aber auch Sachgründe von eben nicht unerheblichem Gewichte und zwar einmal negativer

Art. Gegen die bull'sche Construction nämlich wirft sich gleichsam von selbst die auch von Neander gethane Frage auf, wo doch Christus den vermeintlichen Unterricht über die bösen und guten Engel ertheilt habe, eine Frage, für deren auch nur theilweise Beantwortung Niemand sich auf die vorhergehenden Worte des Justinus, ὦ πεισθέντες, und am Ende gar auf ein Hirngespinst von traditioneller Lehre wird berufen wollen. Denn selbst wenn man sich beigehen ließe, die mythische Erzählung, um nur dieß Eine hervorzuheben, von dem Verkehre der Engel mit irdischen Weibern, die sich außer in unserm Apologeten noch bei manchem andern Kirchenvater der vier ersten Jahrhunderte findet (s. die Note in Grabe's Spicil. patr. I. p. 359—360) und aus einem ursprünglich jüdischen Mißverständnisse von Genes. 6, 2 geflossen ist (vergl. Keil's opusc. acad. p. 566 ff.), für die Form einer christlichen Idee auszugeben, so würde man dafür doch immer nur den durch Moses vorgeblich so redenden Logos allenfalls, nicht aber den die Christen belehrenden Fleisch gewordenen Christus zum Gewährsmanne erhalten. Wie indessen jene erste Frage, so möchte wohl auch diese zweite unbeantwortet bleiben, warum doch gerade hier, wo Justinus nur die von den Christen angebeteten Wesen namhaft machen wolle, zugleich des Unterrichtes über die Beschaffenheit der guten Engel gedacht werde, da diese Erwähnung, auch wenn man sich in ταῦτα die Andeutung eines Gegensatzes der bösen gefallen ließe, an dieser Stelle immer nicht hinlänglich begründet erscheinen würde.

Gegen die Construction des Dalläus sodann, die Grabe sich zueignet, sind gleichfalls mehrere Einwendungen zu machen. Erstens nämlich wird Christus, der Mensch gewordene Sohn Gottes, von dem hier allein die Rede ist, nirgend sonst im Justinus als Lehrer der Engel dargestellt, und die auch von Grabe und Thalemann angezogenen Stellen des N. T. können, insofern sie theils

ein bloßes Verlangen der Engel nach dem Einschauen in die Geheimnisse der Erlösung, theils ein schon durch die Erscheinung des Herrn und deren Erfolge an sie gelangendes wirkliches Kundwerden der Weisheit Gottes bezeugen, unmöglich eine solche Darstellung zu bestätigen scheinen. Vielmehr bezeichnet unser Verfasser das menschlich gestaltete und Jesus Christus genannte Wort, wie es unfern von der hier fraglichen Stelle heißt, überall nur als den eigenthümlichen Lehrer der Menschen, die sich mit gläubiger Empfänglichkeit zu ihm wenden, und ausdrücklich auch als für sie zu diesem Zwecke nur in die Welt gekommen. S. in unserer Apol. p. 60: *τὸν διδάσκαλον — γενόμενον ἡμῖν καὶ εἰς τοῦτο γεννηθέντα Ἰησοῦν Χριστόν*, und in Apol. 2, p. 45: *ἄνθρωπος — γέγονε — ὑπὲρ τῶν πιστευόντων ἀνθρώπων*; p. 48: *τὸν φανέντα δι' ἡμᾶς Χριστόν*; p. 51: *δι' ἡμᾶς ἄνθρωπος γέγονε*. Wollte man aber zweitens auch auf einen Augenblick einräumen, daß — wunderlich genug — Christus für die Christen zwar als solcher, für die Engel jedoch als Logos zu denken sey, und er diese somit vor seiner Menschwerdung von Gott unterrichtet haben könne, ja nach der Vorstellung des Justinus von ihm als absolutem Lehrer aller Wahrheit überhaupt, selbst wenn so etwas nicht buchstäblich ausgesprochen worden, unterrichtet haben müsse, so wäre doch alsbald nicht wohl begreiflich, warum er seine Lehre nur den guten Engeln mitgetheilt haben sollte, da ja auch die bösen eben nur dadurch böse geworden, daß sie, ihre wahre, durch die göttliche Vernunft, den Logos, ihnen zum Bewußtseyn gebrachte Stellung verlassend, aus freien Stücken von Gott abgefallen und auf alle mögliche Weise, durch schlechte Gesetze, Irrlehren u. s. w., die Menschen zu einem ähnlichen Abfalle zu verleiten und so die Wirkungen des Logos vor und nach seiner Offenbarung im Fleische zu vereiteln bestrebt seyn sollen. Justinus setzt, wie andere Kirchenväter, auf das Bestimmteste das Gesammtgeschlecht der

Engel dem der Menschen in der Freiheit des Willens, dem *αὐτεξούσιον*, ursprünglich gleich (Apol. p. 45) und unterwirft beide damit der Möglichkeit gleichmäßiger Strafe, die beide durch Schuld der Alogie verwirken; und daraus erhellt denn, daß die von Grabe zur Vertheidigung seiner Construction beigebrachte Stelle des Irenäus 2, 30 n. 9 Mass., indem sie eine uranfängliche Offenbarung des Vaters durch den Sohn an alle Engel und Erzengel ohne Unterschied ergehen läßt, mehr wider ihn, als für ihn spreche. Endlich aber würde diese Construction auch einen hier so müßigen Beisatz einschwärzen, daß ein solcher von keiner sonst etwa bemerkbaren Stylnachlässigkeit unsers Verfassers eine genügende Beglaubigung zu gewärtigen haben möchte.

Was nun den Vorschlag, für *στρατὸν* zu lesen *στρατηγὸν*, anbetrifft, so mag auch dieser hier nur sogleich durch besondere Gegengründe bekämpft und beseitigt werden, obwohl der demnächst für die Anbetung der Engel zu führende positive Beweis an sich schon dazu angethan seyn möchte, diese Conjectur wenigstens als unnütz zu erweisen und somit, wenn auch sonst ihr nichts im Wege stände, wirksam abzuweisen. Man sieht nicht recht, wie Keil die *δύναμις κυρίου* des Jesaias im Trypho von einem Inbegriffe aller aus Gott hervorgegangenen Wesen (omnium entium a Deo profectorum) mißverstehen konnte, da einem Heerführer nichts näher als eine Heeresmacht zu stehen scheint, und ihm Stellen der LXX. und des N. T., dergleichen Schleusner im Lex. in LXX. v. *δύναμις* P. II. p. 205 und in N. T. ead. v. n. 10 gesammelt hat, oder die Umschreibung jenes Archistrategen bei Eusebius (H. e. 1, 2) durch *ὡς ἂν τῶν οὐρανίων ἀγγέλων καὶ ἀρχαγγέλων τῶν τε ὑπερκοσμίων δυνάμεων ἡγούμενον* schwerlich unbekannt war. Zugegeben hiernach, daß der Logos sich im Jesaias als Oberbefehlshaber der Heeresmacht des Herrn darstellte, so müßte es doch augenblicklich auffallen, daß Ju-

stinus, der überall den Buchstaben der Schriftbezeichnungen genau zu beachten und beizubehalten pflegt, hier freier damit umgegangen und Christus nur den στρατηγὸς, nicht ἀρχιστρ. genannt haben sollte. Außer dem beschränkteren Titel aber möchte auch die Gewalt eines Feldherrn der guten Engel an Umfang einzubüßen scheinen in Vergleich mit der des Archistrategen, die Eusebius unzweifelhaft in einem umfassenderen Sinne nahm, und es würde in dem ἀρχηγέτης τῶν κακῶν δαιμόνων p. 71 ein etwas seltsames Gegenstück zu unserm Strategen zum Vorscheine kommen, auch nicht leicht ein haltbarer Grund sich auffinden lassen, warum Christus gerade hier in der Eigenschaft eines solchen eingeführt werden sollte, da man ja, nachdem er einmal als Lehrer der Christen aufgetreten, eher irgend einen Zusatz über sein anderweitiges Verhältniß zu den Schülern, als über seine Feldherrnwürde erwarten durfte. Dazu kömmt endlich der schon von Schultheß gerügte sprachliche Uebelstand, dem indessen nicht bloß durch Streichen des καὶ nach ταῦτα, sondern auch etwa mit Beibehaltung des Bindewortes durch Tilgen des τὸν vor τῶν ἄλλων möchte abzuhelfen gewesen seyn, wiewohl freilich in diesem Falle das Participium στρατηγοῦντα symmetrisch besser sich würde ausgenommen haben. Daß aber, wie es wohl das Ansehen gewinnen möchte, dem vermutheten Anführer auch die nachfolgenden (ἑπόμενοι) Engel keinen Rückenhalt gewähren können, wird weiter unten zur Genüge klar werden.

So wären wir denn bis zu dem Punkte gelangt, wo der angekündigte positive Beweis für die Anbetung der Engel seine Stelle wird finden müssen. Es würde nämlich allerdings ein bedenklicher Umstand seyn, wenn der Belag, den uns Justinus dafür zu gewähren scheint, so vereinzelt dastände, daß im ganzen christlichen Alterthume nicht bloß keine Spur von etwas Aehnlichem, sondern wohl gar überall nur das Gegentheil anzutreffen wäre,

obgleich auch dann noch zu sagen bliebe, daß die auf guten Gründen beruhende Richtigkeit einer Spracherklärung durch den Mangel eines entsprechenden Sachnachweises nicht aufgehoben werde, und, wenn sonst Niemand, wenigstens Justinus für den ihm bekannten Kirchengebrauch seiner Zeit eine Engelverehrung bekunde. Nun aber verhält sich die Sache ganz anders. Es bietet sich uns eine Anzahl authentischer Stellen auch bei andern Kirchenvätern dar, aus denen meines Bedünkens unwiderleglich hervorgeht, daß in der Kirche des zweiten bis zum fünften Jahrhunderte, wobei wir für unsern Zweck stehen bleiben und dahin gestellt seyn lassen, ob allenthalben gleichmäßig, jene Verehrung im Schwange gegangen. Wie es aber hier nicht die Absicht seyn kann, dieselbe von ihrem ersten Ursprunge an, den wir schon Kol. 2, 18 und wohl auch Offenb. 1, 4 (wo Hammond zu vergl., besonders auch über die Stellung der Geister vor Christus) angedeutet finden, aufzunehmen und in ihrem weiteren Verlaufe geschichtlich zu verfolgen, so kann ich auch der näheren Angabe aller hierher gehörigen Stellen um so eher überhoben seyn, als andere der Neueren bereits, wie Keil p. 550 ss., Münscher, Lehrb. der Dogmengesch. §. 38, Schultheß, Engelw. S. 179 ff., sie zusammengetragen und zum Theile zu erörtern versucht haben. Man hat im Allgemeinen bei den scheinbaren Widersprüchen, die dadurch entstehen, daß vielleicht von dem nämlichen Schriftsteller einmal die Anbetung des Einigen Gottes eingeschärft, ein ander Mal der christliche Cultus auch auf eine Verehrung der Engel ausgedehnt wird, zu bedenken, daß das eine wie das andere seine besondern, wohl neben einander bestehenden Gründe haben könne, daß hier der Monotheismus dem Polytheismus auf das Strengste und Schroffste entgegengestellt, dort, ohne jenem zu nahe zu treten oder ihn gar ganz zu verdrängen, ein Engeldienst danebengestellt werden solle, wie er aus den in der christlichen Kirche der ersten Jahrhunderte gangbaren Vor-

stellungen von den Engeln als übermenschlichen, mit einer Specialaufsicht über einzelne Theile der Schöpfung und einer eigenthümlichen Fürsorge für die Menschen beauftragten Wesen nothwendig sich gestalten mußte. Sind nun freilich diese Vorstellungen selbst so wenig als der Ausdruck dafür nach allen Seiten hin so abgemessen, wie es die dogmatische Subtilität späterer Jahrhunderte erheischen möchte, so darf das in der That Niemanden Wunder nehmen, der überhaupt auf geschichtliche Entwickelung und Bildung von Lehrmeinungen etwas zu geben gewohnt ist und nicht die starren Formen eines abgeschlossenen Systemes wie den geharnischten Leib einer Minerva wo möglich aus dem Kopfe des ersten Kirchenlehrers möchte hervorspringen lassen.

Athenagoras zuvörderst sagt, nachdem er Gott Vater, Sohn und den h. Geist als Gegenstände göttlicher Verehrung bei den Christen genannt hat, Legat. pr. Christ. p. 11: *καὶ οὐκ ἐπὶ τούτοις τὸ θεολογικὸν ἡμῶν ἵσταται μέρος, ἀλλὰ καὶ πλῆθος ἀγγέλων καὶ λειτουργῶν φαμὲν κ.τ.λ.* Damit bezeugt er die Verehrung auch der den genannten Wesen an die Seite gesetzten Engel so unzweideutig, daß man sich wundern muß, wie noch Keil p. 550 n. 5 das Anerkenntniß einer solchen bei Barbeyrac, der sich nur zu keinem Widerrufe hätte bewegen lassen sollen, völliger Grundlosigkeit konnte zeihen wollen. Schon Suffridus verfehlte den Sinn der Worte des Athenagoras nicht, wenngleich das Abschreiberversehen *λογικὸν* mehr Beifall als die gemeine Lesart *θεολογικὸν* ihm abgewann, und Maran äußert sich über diese Stelle in praef. p. II. c. 4 besonnener, als in der Anmerkung zu derselben, die Schultheß, Engelw. S. 184, nicht mit Unrecht in ihr Gegentheil umstellen möchte. Das *θεολ. ἡμ. μέρος* jedoch scheint eben dieser unrichtig auf einen durch Graecorum s. Ethnicorum portio zu ergänzenden Gegensatz zu beziehen, da es vielmehr, wofür auch in der Wortstellung ein Mo-

ment liegt, als derjenige Theil der christlichen Lehre, welcher über das göttliche Wesen und was darunter begriffen sey, Auskunft gibt, den zunächst folgenden *αὐτὰ τὰ δόγματα* voraufgeschickt wird, und zwar dergestalt, daß der Apologet nicht bloß wie Justinus mit dem dargelegten Glaubensartikel den Vorwurf des Atheismus abweisen will, sondern auch durch unmittelbare Beibringung einzelner christlicher Sittenvorschriften, deren Beobachtung durch den Glauben an einen Gott als Weltschöpfer, Weltregierer und Weltrichter bedingt werde. Sein Theologisches stellt er theils der heidnischen Vergötterung der Materie, der Elemente, theils dem Physischen, den *θεολογικὸς λόγος* dem *φυσικὸς* (p. 13; vergl. Plut. Pericl. T. I. p. 154; de orac. def. T. II. p. 436) gegenüber, d. h. einer gewissen Kenntniß von natürlichen Dingen, vermöge deren die Götter der Fabel auf Naturkräfte oder Elemente zurückgeführt werden (p. 22) und die somit zwar den Irrthum dichterischer Fictionen vermeidet, nichts desto weniger aber von der theologischen Weisheit wesentlich eben so weit entfernt bleibt, als die kosmische der Dichter, durch welche diese sonst mancherlei, namentlich von der Geschichte der Giganten, zu erzählen wissen. Auch dürfte die kosmische Weisheit freilich mit der physischen, deren Object die Welt als Materie ist, ziemlich zusammenfallen, da Athenagoras Welt und Materie hin und wieder gleichbedeutend braucht, wenn er z. B. die Dämonen als Seelen der Giganten bald *περὶ τὸν κόσμον πλανωμένους*, bald *τοὺς περὶ τὴν ὕλην* (p. 30; vergl. p. 7. 15) nennt; sie verhält sich zur theologischen aber wie Wahrscheinlichkeit zur Wahrheit, welche himmlisch, wie jene irdisch ist, p. 28.

Erscheint nun hiernach die christliche Lehre von den Engeln als eine theologische Wahrheit und die Engel selbst als zum Bereiche des Göttlichen gehörig, welches den Gegenstand der eigentlich sogenannten Theologie ausmacht, so lag es dennoch wohl in der Natur der Sache, daß

Athenagoras einem Unterschiede Raum gab zwischen der Anbetung Gottes und der Verehrung der Engel, wiewohl er sich über die Beschaffenheit dieser letzteren nirgends bestimmter ausläßt. Seine Ansicht nämlich von den Engeln ist kürzlich folgende: Sowie schon griechische Dichter und Philosophen, ein Thales, Plato und andere, einen obersten Gott anerkannten und unterschieden von den ihm untergeordneten Dämonen (Gestirnen, Elementen) und Heroen, so ist den Christen verkündet worden, daß es außer dem Einen höchsten unerschaffenen Gott, dem Schöpfer aller Dinge, der als Vater mit dem Sohne und Geiste dynamisch vereinigt ist, noch andere Kräfte (δυνάμεις) gebe, Boten und Diener Gottes, deren Wirkungskreis sich über die Materie verbreitet. Sie sind erschaffene, mit Willensfreiheit begabte Wesen und von Gott vermittelst des Logos über das ganze Universum vertheilt und gesetzt, damit das Ganze durch sie in allen seinen Theilen — denn wie Gott τὴν παντελικὴν καὶ γενικὴν τῶν ὅλων πρόνοιαν, so haben sie τὴν ἐπὶ μέρους — wohlgeordnet bleibe, p. 11. 27. 28.

Nach der so sich herausstellenden Analogie des Christlich-Theologischen zu der Abstufung göttlicher Wesen in griechischen Theogonien, der Athenagoras selbst noch auf seine Trinitätslehre Einfluß verstattet, würde den Engeln eine dem Cultus griechischer Götter ähnliche Verehrung zukommen, nur mit dem Unterschiede, daß was die Griechen über ihre Götter zweiten Ranges bloß ahndeten und durch allerlei Erdichtung verunstalteten, den Christen durch wahrhafte Offenbarung über die Engel zur Gewißheit geworden, und man würde einen Fehlschluß machen, wenn man mit einem Dringen auf Consequenz, da Athenagoras einmal Gott von der Materie, den Schöpfer von dem Geschöpfe strenge sondere und gegen die Vielgötterei als Vergötterung der Materie oder der Creatur kämpfe, voreilig folgern wollte, er müsse sonach schlechthin auch jeglichen

Engeldienst verworfen haben. Meint man nun aber vollends für eine solche Verwerfung sich noch mit Keil (p. 551 n. 6) auf eine ausdrückliche Aeußerung des Athenagoras stützen zu können, so beruht diese Stütze auf der Grundlosigkeit eines seltsamen Mißverständnisses. Denn die zum Belege angeführte Stelle p. 15 (c. 13 de Ch. 15 Mar.): εἴτε δυνάμεις τοῦ θεοῦ τὰ μέρη τοῦ κόσμου νοεῖ τις κ. τ. λ. handelt gar nicht von den Engeln, sondern bezeichnet die stoische Weltansicht, was bei etwas genauerer Erwägung der Worte nicht im mindesten zweifelhaft seyn kann. Schon p. 14 nimmt der Apologet die Christen gegen die Anforderung, den heidnischen Göttern die gebührende Anbetung nicht zu versagen, mit dem von ihm auch anderswo mannichfach entwickelten und geltend gemachten Hauptgedanken in Schutz, daß, da sie wohl zu unterscheiden gelernt zwischen dem Unerschaffenen und dem Geschaffenen, zwischen Gott und der Welt, man nicht von ihnen verlangen könne, daß sie der Welt oder ihren Theilen, dem Geschöpfe statt des Schöpfers göttliche Ehre erweisen sollten, wie man ja auch bei menschlichen Hervorbringungen nicht das Werk, sondern den Werkmeister ehre und preise. Möge die Welt nun von pythagoräischem oder platonischem, von peripatetischem oder stoischem Standpunkte aus betrachtet so oder anders erscheinen, immer bleibe sie Creatur, welche die Christen sich nicht entschließen könnten göttlich zu verehren. So wiederholt denn unser Verfasser eine Reihenfolge philosophischer Ansichten über die Welt, dergleichen er bereits p. 6 und 7 über Gott gegeben, in der Ueberzeugung, daß die Einheit desselben klar aus ihnen hervorleuchte. Was die hierher gehörige stoische Lehre von Gott und Welt insbesondere betrifft, so kann darüber Mosheim nachgesehen werden, zu Cudworth. Syst. intell. p. 507 n. 13, vergl. mit p. 414 n. 158. Wie nun in dem εἴτε — νοεῖ τις nur die Meinung eines einzelnen Repräsentanten der stoischen Schule an andere kosmologische Philosopheme sich anschließt,

nicht aber diesen die christliche Gesammtlehre von den Engeln gegenübertritt, so darf auch Niemand etwa p. 27 das Gegentheil bestätigt finden wollen. Denn die δυνάμεις περὶ τὴν ὕλην ἔχουσαι καὶ δι' αὐτῆς sind ja dort jedenfalls von der Materie geschiedene, persönlich selbständige Wesen, wiewohl das δι' αὐτῆς noch ein wenig zu schmecken scheint nach der stoisch-pantheistischen Vorstellung von dem Geiste Gottes oder der Gottheit selbst, die in den Theilen der Welt ihre einzelnen Glieder versichtbart und zugleich als Weltgeist die ganze Materie oder Welt durchdringt (χωρεῖ oder διήκει διὰ τῆς ὕλης, δι' ὅλου τοῦ κόσμου, p. 7. 23, wie nach physischen Erklärungen die Athene ohne persönliche Substanz die φρόνησις διὰ πάντων διήκουσα ist, p. 24). Man wird indessen den Ausdruck mit ziemlich sicherem Erfolge von dem falschen Beischmacke reinigen können, wenn man dessen Gebrauch sich bestimmen läßt nach der Stelle p. 24, wo eine Ansicht von Physiologen über die Isis als Göttermutter zur Sprache kommt, ἣν φύσιν αἰῶνος, ἐξ ἧς πάντες (nämlich Götter, um deren Entstehung es sich handelt, also nicht πάντα mit Conr. Gesner) ἔφυσαν καὶ δι' ἧς πάντες εἰσί, λέγουσιν. Hiernach würden die Engel der Vorstellung des Athenagoras vollkommen gemäß ein durch die Materie vermitteltes und an sie gebundenes Daseyn erhalten, wofern man das δι' αὐτῆς nicht vielleicht noch lieber dem διὰ πάντων Ephes. 4, 6 analog nehmen möchte, so daß wie Gott gläubige Christen als in ihnen lebend und webend, so die Engel die Materie beseelten. In dem einen wie in dem andern Falle würde es nicht allzusehr befremden dürfen, daß das zu ergänzende ἔχειν nach der einmal angehobenen Construction statt εἶναι stände, da wenigstens mit einiger Aehnlichkeit für περὶ τὴν ὕλην ἔχειν gesagt wird (p. 11) περί τε τὰ στοιχεῖα εἶναι καὶ τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν κόσμον κ. τ. λ. Maran freilich konnte sich bei den das Verhältniß der Engel zur Materie näher angebenden Worten, die ihm auch

in Lange's verständiger Verſion circa materiam versantes et per eam consistentes keinen erträglichen Sinn darzubieten ſchienen, ſo wenig beruhigen, daß er auf den unglücklichen Einfall gerieth, für das ἐχούσας des Textes ἀρχούσας zu empfehlen, durch welche, wie er meint, durchaus unbedeutende Veränderung (levissima mutatio) wir die ganze Lehre des Athenagoras von den Engeln in der Kürze dargeſtellt erhielten. Dieſer Conjectur aber widerſtreben ebenſo entſchieden die Geſetze der Sprache als die wahren Gedanken des Verfaſſers. Denn den auch ſonſt genugſam bekannten neutralen Gebrauch des ἔχειν περί τι belegt zwar Athenagoras ſelbſt mit dem zunächſt folgenden περὶ τὴν ὕλην ἔχον πνεῦμα und den ἄγγελοι περὶ τὸν ἀέρα ἔχοντες καὶ τὴν γῆν (p. 28); ein ἄρχειν περί τι hingegen im Sinne des Herrſchens über etwas möchte ſowohl überhaupt beiſpiellos ſeyn, als auch inſonderheit bei unſerm Schriftſteller, der ſich vielmehr der üblichen Syntax fügt mit dem freilich faſt ſubſtantiviſchen ἄρχων τῆς ὕλης und τῶν ἐν αὐτῇ εἰδῶν, p. 27. 28. Die in dieſen Ausdrücken liegende Bezeichnung führt uns dann aber zugleich zur näheren Kenntniß der eigentlichen Meinung des Verfaſſers. Nicht alle Engel nennt er Beherrſcher der Materie und der Formen derſelben, ſondern er unterſcheidet nach dem neuteſtamentlichen ἄρχων τοῦ κόσμου ausdrücklich von den übrigen δυνάμεις den Fürſten als die Eine gegen Gott gerichtete Gewalt (μίαν — τὴν ἀντίθεον), die jedoch nicht in der Art ſich Gott widerſetze (οὐχ ὅτι ἀντιδοξοῦν τι — τῷ θεῷ), wie des Empedokles Streit (νεῖκος) der Freundſchaft (φιλία), oder wie in der Erſcheinungswelt die Nacht dem Tage (denn Gott würde das Daſeyn von etwas ihm ſo (poſitiv) feindlich Entgegenſtehenden vermöge ſeiner Allmacht auflöſen und vernichten), ſondern weil zu dem Guten, das mit dem Weſen Gottes nicht wie ein Theil deſſelben, ſondern wie mit dem Körper die Farbe, unmittelbar nothwendig (κατὰ συμβεβηκός) verbunden

ſey, der über die Materie herrſchende Geiſt durch die ihm verliehene Willensfreiheit einen Gegenſatz bilde, indem er in Gemeinſchaft mit den ihm nachfolgenden Dämonen das ihm anvertraute Geſchäft auf eine dem Guten in Gott widerſprechende, alſo ſchlechte Weiſe verwalte. Man ſieht, wie ſchon Athenagoras den überall aufdringlichen Dualismus an ſeinem Theile abzuwehren und die Natur des Böſen als eines bloß Negativen, das jedoch dem göttlichen Weſen fremd und nur in das der Creatur mit der Wahlfreiheit, dem *αὐτεξούσιον*, geſetzt ſey, zu begreifen verſucht.

Von Athenagoras, bei dem ich vielleicht nur ſchon zu lange verweilt habe, gehe ich zu Origenes über. Wenn die früheren Apologeten, um zu beweiſen, wie wenig der Vorwurf des Atheismus die Chriſten treffe, ſich veranlaßt fanden, außer der Trinität noch auf die ganze Schaar der Engel als Gegenſtände einer gewiſſen göttlichen Verehrung bei ihnen hinzuweiſen, ſo hatte die Sache bald die Wendung genommen, daß die Heiden, um ihren Polytheismus gegen die Angriffe der Chriſten, die ihrerſeits mit den ſiegreichen Waffen der Vernunft und Offenbarung ihn zu bekämpfen nicht läſſig waren, zu decken, in Ermangelung eigener beſſerer Vertheidigungsmittel allmählich Anſtalt machten, die Geſchoſſe des Angriffes zurückzuſchleudern und die Chriſten ſelbſt des Polytheismus zu bezüchtigen. Zu ſolchem Schutzmittel hatte nun auch Celſus gegriffen. Wenn die Chriſten ſelbſt, ſagt er Orig. c. Cels. 8, 12. 13, keinen anderen außer Einen Gott verehrten, ſo hätte vielleicht ihr Reden gegen die Andersdenkenden haltbaren Grund. Nun aber verehren ſie neben ihrem Gott auch deſſen jüngſt erſchienenen Sohn, der ja doch nur ein Diener deſſelben ſey, und daraus folge, daß bei ihnen auch die Diener Gottes verehrt würden. Origenes entgegnet hierauf, daß, wenn Celſus die wahren Diener Gottes nach dem eingebornen Sohne (der alſo nicht in ihre Claſſe zu

setzen), den Gabriel, Michael und die übrigen Engel und Erzengel, meinte und behauptete, daß diese verehrt werden müßten, so würde er vielleicht, nachdem er dessen Begriff von Verehrung und den Thätigkeiten des Verehrenden geläutert, hinsichtlich dieses Punktes, da einmal von so hohen Dingen die Rede sey, aussprechen, welche Meinung darüber er für statthaft hielte. In den Worten ἅπερ ἐχωροῦμεν περὶ αὐτῶν νοῆσαι nahm man das χωρεῖν bisher in der Bedeutung des geistigen Auffassens oder Verstehens, welches Verständniß Mosheim freilich durch sein „was uns hat einfallen wollen" noch wunderlicher trübte. Es würde aber in dieser Auffassung mit dem νοεῖν so in Eins verschmelzen, wie denn beides z. B. in der von Grotius zu Matth. 19, 11 angeführten Stelle des Phocylides synonym gebraucht wird, daß beide Ausdrücke nicht gehörig auseinander gehalten oder grammatisch gar der eine von dem andern durch eine Infinitivstructur abhängig gemacht werden könnte. Ohnehin aber fordert das obige ἐνόει eine Beziehung des νοῆσαι hierauf um so dringender, als, wenn eine christliche Vorstellung der des Celsus hätte entgegentreten sollen, dafür ein ἡμεῖς bei ἐχωροῦμεν nicht füglich würde zu entbehren gewesen seyn. Was aber vollends der Sache den Ausschlag gibt, ist die gänzliche Unstatthaftigkeit eines hypothetischen Abhängigkeitsverhältnisses zwischen jener und dieser Vorstellung. Denn wie könnte man doch jene durch diese ungefähr so bedingt seyn lassen wollen: Wenn Celsus bei seinen Dienern sich die rechten dächte, was aber nicht der Fall ist, so würden wir ihm sagen, was wir dann etwa zu fassen vermöchten? Anders aber steht es mit dem Einräumen einer Meinung, deren vorgängige Berichtigung die Bedingung dieses Zugeständnisses ist.

Der Inhalt nun der origenischen Erwiderung, über den sich selbst Dalläus (adv. Latin. tradit. 3, 38) nicht täuschen konnte, scheint in der Hauptsache so sonnenklar, daß

man nicht recht begreift, wie derselbe hat mißverstanden und in einen Streitpunkt verkehrt werden können. Origenes gibt zu, was Celsus wohl mehr auf seine Weise geschlossen, denn als Thatsache gewußt hatte, daß die Christen allerdings den Engeln eine gewisse Verehrung erwiesen, will aber diese nicht mit der dem einigen Gott und dem Gottessohne, die der Hypostase nach zwei, in der Uebereinstimmung und dem Einklange des Willens jedoch Eins seyen, gebührenden Anbetung verwechselt und sie rein erhalten wissen von Opfern und andern Ceremonien, womit die Heiden den Dämonen, ihren Götzen, dienten. Den unzweideutigen Sinn der Worte hatte, wie ihn ein Grotius leicht erkannte in decalogi explicat. zu Exod. 20. Opp. theol. Basil. 1732. f. T. I. p. 37—38, vergl. mit Rivetiani apolog. discuss. T. IV. p. 705—706 (wo er freilich seiner Sache zu Liebe hie und da ein wenig zu weit geht), so auch Huet mit solchem Nachdrucke geltend gemacht gegen Bochart, daß dieser (vergl. Mosheim's Note zu Orig. wid. Cels. S. 823) sich gezwungen sah, einzugestehn, in eo loco aliquod θεραπείας genus concedi veris dei ministris, quales sunt Gabriel et Michaël. Der nämliche Huet aber hatte auch schon Origen. 2, 5, 36 auf das Einleuchtendste, wie man glauben sollte, nachgewiesen, daß Origenes mit nichten es bei einer bloßen Ehrerbietung gegen die Engel wollte bewenden lassen, sondern daß er durch sein eigenes Beispiel auch eine Anrufung derselben bestätigt habe, wie sie die Gegner umsonst versucht mit leeren Einreden zu beschwichtigen oder zu übertäuben.

Es könnte hiernach überflüssig scheinen, uns noch mit einzelnen Stellen zu befassen, in denen Origenes einer solchen Anrufung mehr oder minder ausdrücklich das Wort geredet, wenn sie nicht zum Theile schon früher so in den Kreis der Untersuchung hereingezogen wären, daß ihre Erörterung nicht wohl zu umgehn seyn möchte. In Homil. 23 in Luc. beziehn sich die Worte: Invenies in pluri-

mis locis et maxime in psalmis et ad angelos sermonem fieri data homini potestate, ei tamen. qui spiritum sanctum habet, ut et angelos alloquatur, dem Zusammenhange nach, um diesen mit den Ausdrücken der Homilie selbst anzugeben, zunächst freilich auf ein praedicare etiam angelis, erudire angelos quoque humanis vocibus. Indessen leiden sie auch eine Erweiterung ihres Sinnes, durch welche sie ein Gebet an die Engel mit einschließen, und ein solches fand schon Dalläus 3, 10 in dem alloqui angedeutet, nicht etwa, um es deßhalb in einer gewissen Allgemeinheit für den Origenes gelten zu lassen, sondern vielmehr, um es, auch auf seine Autorität gestützt, möge es nach der katholischen Erfindung eines Unterschiedes von dem absoluten selbst nur als relatives an Engel oder Heilige gerichtet werden sollen, gleichsam mit Einem Schlage desto sicherer zu vernichten. Er meint nämlich, das spiritum sanctum habere könne doch allein denen zukommen, die mit einer eigenthümlichen und außerordentlichen Gabe des göttlichen Geistes, mit der prophetischen Gnadengabe, ausgerüstet wären, und er hat in Beziehung auf die vorliegende Stelle des Origenes Recht, insofern dort zunächst nur von einer Propheten und Aposteln als Menschen verliehenen Gewalt die Rede ist. Unrecht aber hat er, wenn er das Anreden zwar in dieser Stelle, nicht aber die Anredenden verallgemeinern will, denn die den Geist haben, sind darum noch nicht im Besitze der ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος Röm. 8, 23, welche nach der von Origenes in ep. ad Rom. lib. 7, 5 am meisten gebilligten Erklärung den Inbegriff aller höchsten und vorzüglichsten nur den Aposteln inwohnenden Geistesgaben bezeichnet. Vielmehr meint Origenes mit ihnen in weiterer Bedeutung jeden πνευματικός, über dessen Eigenthümlichkeit er sich in Ioann. T. 2, 15 folgendermaßen ausläßt: κρεῖττον ἦ ἄνθρωπος ὁ πνευματικὸς τοῦ ἀνθρώπου ἤτοι ἐν ψυχῇ ἢ ἐν σώματι ἢ ἐν συναμφοτέροις χαρακτηριζομένου, οὐχὶ δὲ καὶ ἐν

τῷ τούτων θειοτέρῳ πνεύματι, οὗ κατὰ μετοχὴν ἐπικρατοῦσαν χρηματίζει ὁ πνευματικός. Daß nun ein ſolcher Pneumatiſcher das Vermögen habe, die Engel anzurufen, erhellt außer der ſchon behandelten Stelle c. Cels. 8, 13 — wo ja Origenes, um ſeinen Widerſacher über den wahren Engeldienſt zurechtweiſen zu können, ſich ſelbſt die Kenntniß deſſelben und mithin jenes Vermögen zuſchreiben muß — noch aus 5, 5. Die Worte lauten hier: Ἀγγέλους γὰρ καλέσαι μὴ ἀναλαβόντας τὴν ὑπὲρ ἀνθρώπους περὶ αὐτῶν ἐπιστήμην, οὐκ εὔλογον. Sie enthalten einen Grund, warum Chriſten an Gott, dem Gebet und Dankſagung eigentlich allein gebühre, und, recht verſtanden, auch an den Logos, mit Anrufungen, nicht aber an die Engel ſich wendeten, weil dieß, wofern ſie nicht das Wiſſen von ihnen in ſich aufgenommen, nicht vernünftig gethan ſeyn würde. Dalläus verkannte das Hypothetiſche in der Partikel μὴ und überſetzt darum unrichtig: angelos enim a nobis, qui eorum scientiam sive notitiam, rem scilicet supra homines constitutam, minime accepimus, invocari etc. Offenbar indeſſen verwirft Origenes die Engelanrufung nicht an ſich, ſondern nur inſofern ſie geſchehe, ohne daß man zuvor die rechte Kenntniß von den Engeln erlangt habe. Nennt er nun dieſe Kenntniß für Menſchen zu hoch, ſo will er damit nach Kol. 2, 18 nur ſagen, daß ſie über die Sphäre des aus Leib und Seele beſtehenden, des pſychiſchen Menſchen freilich hinausliege, von dem Pneumatiſchen aber, der etwas Beſſeres als jener bloße Menſch (κρεῖττον ἢ ἄνθρωπος) ſey, wohl gefaßt werden könne.

Daß dieß allein als die richtige Deutung des Uebermenſchlichen in dem Wiſſen um die Engel ſich ausweiſen müſſe, geht nicht bloß aus der mitgetheilten Beſchreibung des pneumatiſchen Chriſten und aus dem Umſtande hervor, daß Origenes ja ſelbſt, der 5, 1 um den νοῦς Χριστοῦ und um das wunderkräftige Wort der εὐαγγελιζόμενοι bittet, ohne Zweifel in dem Glauben, des Erbetenen theilhaftig

werden zu können, auf Veranlassung irriger Vorstellungen seines Gegners es übernimmt, näheren Aufschluß über das wirklich Statthafte in dem Engeldienste zu geben, sondern unmittelbar auch aus der hier noch fraglichen Stelle. Denn in den sogleich folgenden Worten derselben wird ein solches Wissen *καθ' ὑπόθεσιν*, also als an sich möglich für Christen angenommen, ja es wird sogar, was denn doch nur von dem vermeintlichen eigenen Innehaben desselben ausgehn konnte, mit Bestimmtheit hinzugefügt, worin es bestehe, in der Kunde nämlich von der Natur (*φύσις*) der Engel, und worüber ein jeder von ihnen gesetzt sey (*καὶ ἐφ' οἷς εἰσιν ἕκαστοι τεταγμένοι*).

Gleichwohl, entgegnet Dalläus, möge man hieraus nicht abnehmen wollen, non esse nefas angelos invocare. Denn einer Folgerung der Art beuge Origenes dadurch vor, daß er bezeuge, id a vero usque adeo procul esse, ut angelicae naturae notitia, si quis ea praeditus esse fingatur, hunc ipsa prohibitura sit, ne quem alium praeter deum summum per filium precari audeat vel sustineat. Allein ein solches Zeugniß legt nicht Origenes ab, sondern legt Dalläus ihm in den Mund, der zunächst wieder das *θαῤῥεῖν* mißdeutet in den Worten des Origenes: *αὕτη ἡ ἐπιστήμη* (die so eben erklärte Kenntniß von den Engeln) *οὐκ ἐάσει ἄλλῳ θαῤῥεῖν εὔχεσθαι ἢ τῷ πρὸς πάντα διαρκεῖ ἐπὶ πᾶσι θεῷ διὰ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν υἱοῦ τοῦ θεοῦ*. Der ganze Anfang des fünften Buches wider den Celsus bestreitet die Meinung, daß die Engel Götter seyen oder Dämonen, bei denen sich der Gegner keineswegs, wie bereits die Christen, bloß böse Geister dachte, hauptsächlich in der Hinsicht, daß durch die aus einer solchen leicht herzuleitenden Folgerungen der Anbetung des Einigen Gottes kein Abbruch gethan, dem Christenthume kein fremdartiges heidnisches Element beigemischt werde, und stellt das monotheistische Princip mit solchem Nachdrucke in den Vordergrund, daß selbst das Gebet an den

Sohn Gottes davor zurücktreten muß und sich nur in uneigentlichem Sinne, nur katachrestisch, nicht kyriologisch (§. 4) soll vernehmen lassen dürfen; was an andern Orten weniger ausdrücklich zu erkennen, als dadurch zu verstehn gegeben wird, daß der Sohn dort für das Gebet nur als Mittelsperson, als der wahre Hohepriester des Christen hervortritt, und deßwegen die an ihn gerichtete Bitte eigentlich nur die um Verwaltung seines Mittler- oder Hohenpriesteramtes seyn kann, damit das Gebet auf diesem Wege zum Vater als zu seiner einzig rechten Behörde gelange. Vergl. c. Cels. 8, 26. Wenn es nun schon unverständig seyn würde, ohne tiefere Einsicht in das Wesen der Engel, die aber, θαυμάσιός τις οὖσα καὶ ἀπόῤῥητος, nicht Jedermanns Ding ist, sich mit Gebet an dieselben zu wenden, so wird eben diese Einsicht, wenn man ihrer theilhaftig geworden, lehren, daß man im eigentlichen Sinne mit Vertrauen zu keinem Andern als zu dem allgenügenden höchsten Gotte (τῷ πρὸς πάντα διαρκεῖ ἐπὶ πᾶσι θεῷ) beten könne, da die Engel ihrer Natur nach bloß Boten und Diener sind, denen besondere und eben darum beschränkte Wirkungskreise angewiesen worden. Wer würde sich nun an diese und nicht vielmehr an den sie sendenden und anstellenden Gebieter mit seinem Gebete wenden wollen? Vergl. 5, 12; 8, 60.

Und dennoch lehnen die Engel das Gebet mit nichten schlechthin ab, sondern sie wollen nur ebenso wenig als Gott selbst, daß ihnen damit die Gott gebührende Ehre widerfahre, d. h. daß man sie als Götter neben ihm, die etwa gleiche Macht mit ihm theilten, anbete und dadurch die dem Gotte über Alles zukommende untheilbare Ehre (τὴν εἰς τὸν θεὸν τῶν ὅλων ἄσχιστον καὶ ἀδιαίρετον τιμὴν) zerstückele, 8, 57. 58. (Das οὐ βούλεσθαι dort entspricht dem οὐκ ἐᾶν 5, 5). Durch die Vergleichung mit dieser Stelle erhält dann auch die frühere 5, 11. das nöthige Licht. Origenes urtheilt hier, man solle in der

Ueberzeugung, daß Sonne, Mond und Sterne, die sonach offenbar, wie §. 10. gleich zu Anfange, mit den Engeln in Eine Kategorie gesetzt werden, selbst zu dem obersten Gotte beteten, nicht beten zu den Betenden, da diese selbst auch lieber wollten — man übersehe das μᾶλλον nicht, womit hier wie anderwärts das Gebet zu den Engeln nicht absolut verworfen, sondern in gewissem Maaße überall gebilligt wird — daß wir unsre Betkraft zu Gott erheben, als zu ihnen herabziehn und theilen sollten. In wiefern dieß aber ihr Wille seyn könne, das erläutert er mit dem Beispiele des Heilandes, der den ihn „Guter Meister" Nennenden an den Vater als den allein Guten verweise. Wie nun darum die Güte auch dem Sohne nicht, als dem Ebenbilde der Güte des Vaters (vergl. Huet. Origen. 2, 2. 15) abzusprechen ist, und wie die Sonne auffordert, obwohl man Gott den Herrn anbeten und ihm allein dienen solle, auch zum Sohne zu beten, wenngleich um Vieles mehr (πολλῷ πλέον) zum Vater, so wird man gerade aus dem erläuternden Beispiele mit Fug und Recht schließen dürfen, daß man auch an die auf den Einigen Gott verweisenden Engel, wiewohl um Vieles weniger, als an den Sohn, sein Gebet richten könne.

Nimmt man hierzu die Meinung, daß von Gott selbst den Heiden, ehe sie sich zu dem Unsichtbaren erheben konnten, Sonne, Mond und Sterne zu sichtbaren Gegenständen göttlicher Verehrung gegeben seyen, eine Meinung, die schon ältere Kirchenlehrer aus Deuteron. 4, 19. nach ihrer Auslegung der Stelle (ὡς τινες τῶν πρὸ ἡμῶν, sagt Origenes in Ioh. T. II. §. 3, διηγήσαντο) geschöpft hatten, und welcher außer dem von Huet und Mosheim nahmhaft gemachten Clemens Alex. (Strom. 6. p. 669) schon Justinus (Tryph. p. 274. 349; vergl. Whitby's Strictur. Patr. in deuteron. p. 35—37, wo auch Eusebius dem. ev. 4, 8. nicht übergangen wird) und Origenes selbst beipflichtete, etwas minder bestimmt a. a. O., als c. Cels.

5, 10.; so wird man hieran noch einen Beweis mehr haben für die Ueberzeugung, daß eben dieser, der den Sternen- oder Engeldienst nicht an und für sich als Abgötterei verdammte, sondern ihn vielmehr als eine von Gott eingesetzte Vorstufe gleichsam des wahren Gottesdienstes achtete, indem ja die sichtbaren Gegenstände jenes ein Bild des durch sie ὡς διά τινος ἐσόπτρου, um mit Eusebius zu reden, zu erkennenden unsichtbaren Gottesgeistes zurückstralten, auch die Engelanrufung selbst den Christen nicht gänzlich habe können untersagen wollen. Und in dieser Ueberzeugung werden wir nicht wankend werden, wenn wir an unsrer Stelle c. Cels. 5, 5. lesen, um die Gunst der Engel zu erlangen, so daß sie Alles für uns thäten, genüge unser Verhalten gegen Gott, worin wir ihnen, wie sie Gott selbst — für μιμουμένων αὐτῶν τὸν θεὸν wird man μ. αὐτὸν τ. θ. zu verbessern haben — ähnlich zu werden trachteten; oder (8, 64) man müsse einzig das Wohlwollen des höchsten Gottes sich zu erwerben suchen durch Frömmigkeit und jegliche andere Tugend; wolle man danach auch noch Andere sich wohlwollend machen, so möge man bedenken, daß dem Wohlwollen Gottes das der Engel und Geister von selbst, wie der Schatten dem sich bewegenden Körper, folge; Tausende von diesen beteten auch ungerufen mit dem Betenden und wirkten und dienten mit bei jeder gottesdienstlichen Handlung. Hier wird ja unleugbar die Engelanrufung in den Willen des Christen gestellt und ihm nur zu Gemüthe geführt, daß sie unnöthig seyn würde, wenn er die Huld und Gnade des Höchsten sich bereits zu eigen gemacht hätte; nicht aber wird es als unchristlich dargestellt, wenn er vielleicht, um dieser sich allererst zu versichern, dazu den Beistand der Engel möchte erflehn wollen.

Es dürfte jetzt kaum noch der Mühe lohnen, zu erwähnen, daß G. Bull in seinem eilften Sermone The existence of angels and their nature p. 465 ff. mit der an ihm

bekannten resoluten Beharrlichkeit an denjenigen Stellen des Origenes, die ihm, wie dem Dalläus, lediglich die Anrufung des Einen Gottes auszusagen scheinen, fest hält, und es sich nicht verdrießen läßt, um nur den unmittelbar selbst widersprechenden Gegenbeweis des Gebetes an die Engel in Hom. I. in Ezech. nach Möglichkeit zu entkräften, die alten Gründe aufs Neue aufzuwärmen. Schon Spencer hatte sich zu c. Cels. 5, p. 233. auf diesen factischen Belag berufen, den dort angerufenen Engel aber, weil ihm wohl, wie dem Dalläus 1, 8. p. 50., der freilich eben daraus mit Bochart gegen die Echtheit der ganzen Apostrophe argumentirt, der senex repuerascens kein anderer als Origenes selbst schien seyn zu können, für den Schutzengel des Origenes genommen. Letzteres nennt Bull einen gröblichen Mißgriff (a gross mistake). Denn Origenes, wenn er es anders wirklich sey und nicht sein lateinischer Dolmetscher, wende sich mit seinen Worten an einen zum Christenthume Bekehrten, führe dann durch eine rhetorische Figur die Engel mit einander sprechend ein und setze dieses rednerische Schema (rhetorical scheme) fort mit dem veni angele, so daß er offenbar nicht zu dem eigenen Schutzengel bete, sondern in Einem Zuge von Rhetorik (strain of rhetoric) den Engel des Neubekehrten herbeilade. Und in diesem Nebenpunkte, in der Angabe des eigentlich gemeinten Engels, möchte Bull, wie wenig bündig er es auch zu erweisen vermag, allerdings Recht haben. Denn in der fraglichen Homilienstelle §. 7. ist den Umständen gemäß nur die Rede von Engeln, die vom Himmel herabsteigen ad eos, qui salvandi sunt, die von Christus vertheilt werden als custodes seiner Gläubigen, die sich dienstbar bezeigen zum Heile des zu Bekehrenden (obsequuntur saluti eius), und zu einem solchen fleht Origenes, daß er komme und seines wieder Kind werdenden Schutzbefohlenen sich annehme, daß er ihn unterweise und das Bad der Wiedergeburt ihm angedeihen lasse, daß er auch andre

Genossen seines Amtes (socios ministerii) herbeirufe, damit sie insgesammt auf gleiche Weise die einst Verführten zum Glauben heranbildeten. Wie dieses Gebet seinem Inhalte nach mit dem, was auch sonst Origenes in den Geschäftskreis der Engel zieht, in vollem Einklange steht, ergibt sich aus Huet. Origen. 2, 5, 26—28. Vorzugweise sind Stellen zu vergleichen, wie Hom. in Gen. 8, 8: (Angeli) procurationem animarum nostrarum tenent, quibus, dum adhuc parvuli sumus, velut tutoribus et actoribus committimur; in Num. 11, 3: ager — non terrae solum, sed corda intelliguntur humana, quem agrum angeli dei susceperint excolendum; §. 4: offert unusquisque angelorum primitias vel ecclesiae vel gentis suae, quae ei dispensanda commissa est. Aut forte et alii extrinsecus angeli sunt, qui ex omnibus gentibus fideles quosque congregent etc.; §. 5: offerunt angeli ex nobis primitias et excolit unusquisque eos, quos studio et diligentia sua ab erroribus gentium convertit ad deum, et est unusquisque in portione vel cura illius angeli.

Der inneren Beglaubigung, welche das Gebet auch durch diese Vergleichung erhält, wird nichts abgehen durch die Unentschiedenheit des Origenes über den in Matth. T. 13, 27. 28. erst noch wieder in Frage gestellten Punkt, ob die Schutzengel bei den von dem Heilande bezeichneten Kleinen, unter denen uneigentlich auch Neubekehrte verstanden werden können, sogleich von der Geburt oder dem Augenblicke der Bekehrung an, oder ob sie erst nach der Taufe ihr Amt übernähmen. Denn wie ungewiß dem Origenes auch manches Einzelne in der Lehre von den Engeln, die er schon de princ. 1, 5, 4. und nachher überall sehr schwierig und dunkel nennt, geblieben seyn mag, nirgend schwankt er über die vornehmsten Eigenschaften und Thätigkeiten dieser von ihm angebeteten Wesen in dem Maße, daß die Grundbedingungen ihrer Anrufbarkeit dadurch erschüttert würden. Ja man dürfte gerade aus der angezogenen Stelle des Commentars über den Mat-

thäus berechtigt seyn zu folgern, daß Origenes bei der Engelanrufung um so weniger Bedenken getragen haben könne, als er ja in den dort aus den Psalmen beigebrachten Zeugnissen für die Meinung, daß die Schutzengel gleich von Mutterleibe an ihre Schützlinge entgegennähmen, diese Engel nicht füglich anders als, zur Richtschnur gleichsam seines eigenen Verhaltens, schon angeredet finden mußte.

Bull freilich läßt sich dieß Alles so wenig anfechten, daß er auch den Grotius des Irrthums meint zeihen und widerlegen zu können aus c. Cels. 8, 57, wo die den Engeln zugebilligte Verehrung auf ein bloßes *εὐφημεῖν καὶ μακαρίζειν* beschränkt werde. Man argwöhnt sogleich, daß er auch hierin wohl nur dem vielbelesenen und selbst den Schein zum Vortheile seiner Sache verwendenden Dalläus werde nachgesprochen haben. Und so ist es in der That. Man sehe bei diesem nur nach p. 340—342. 496. 542. 580. Dalläus will p. 426—427. 580. einen Unterschied festsetzen zwischen den angegebenen Ausdrücken und dem *ὕμνους λέγειν* oder *ὑμνεῖν*, da Origenes 8, 67. letzteres ausschließlich dem *μόνος ἐπὶ πᾶσι θεὸς* und seinem Eingebornen vorbehalte. Ich kann mit dieser Unterscheidung nicht einverstanden seyn. Denn wie Gregorius von Nyssa bei Suicer v. *ὕμνος* diesen Hymnus durch *εὐφημία*, Hesychius *παιᾶνας* durch *εὐφημίας* und *ὕμνους εἰς θεὸν* erklärt, so braucht Celsus bei Origenes 8, 66. das *εὐφημεῖν* und *μετὰ καλοῦ παιᾶνος εὐφημεῖν* mit *ὑμνεῖν* gleichbedeutend, und Origenes hat nicht sowohl gegen eine solche Synonymik, deren Kreis er §. 67. noch durch das parallele *ὄνομά τινος ὡς θεοῦ ᾄδειν* und *ὡς θεὸν δοξάζειν τινὰ* erweitert, etwas einzuwenden, als vielmehr gegen die von Celsus behauptete Sache, daß, wenn man auch den Sonnengott und die Athene lobpreise, man um so mehr den großen Gott werde zu verehren scheinen. Das kann er denn freilich so nicht zugeben, indem ja eines seiner Hauptaugenmerke immer darauf gerichtet ist, dem Gegner

alle Zugänge zu versperren, durch welche es ihm gelingen möchte, unter irgend einer einschmeichelnden Form Elemente des polytheistischen Sauerteiges in den reinen Süßteig des christlichen Monotheismus einzumischen. Deßhalb räumt er ein Lobpreisen der Sonne zwar als eines schönen Geschöpfes, wozu indessen Celsus die Christen nicht erst aufzufordern brauche, nicht aber der Athene ein. Dieses Lobpreisen jedoch sey keine Anbetung der Art, wie sie dem Einigen Gott allein zukomme, und damit bildet er einen Gegensatz zwischen dem εὐφημεῖν und προσκυνεῖν, nicht zwischen εὐφημεῖν und ὑμνεῖν, welcher Sachgegensatz auch dadurch seine Bestätigung erhält, daß §. 66. die irrige, Alles vermengende Ansicht des Celsus aus einer Unkunde der christlichen Lehre (ἄγνοια περὶ τοῦ ἡμετέρου λόγου), nicht etwa des christlichen Sprachgebrauches hergeleitet wird.

Der nämliche Gegensatz tritt nun auch, wie schon oben bemerkt worden, §. 57. hervor. Origenes gestattet, was Celsus für seine Dämonen, die ihm zu Engeln umgedeutet werden, verlangt hatte, kein θύειν, sondern nur ein εὐφημεῖν καὶ μακαρίζειν. Da es jedoch das Ansehn haben konnte, als würde hiermit den Engeln noch eine übermäßige, göttliche Ehre erwiesen, so findet er für nöthig, seine Meinung hier, wie anderswo, näher zu bestimmen durch den Zusatz: οὐ μὴν τὴν ὀφειλομένην πρὸς θεὸν τιμὴν τούτοις ἀπονέμομεν. Das Gebet indessen wird durch εὐφημεῖν keinesweges ausgeschlossen, sondern vielmehr eingeschlossen, insofern Origenes das Wort mit ὑμνεῖν vertauscht und dieses wiederum dem εὔχεσθαι als sinnverwandt gleichsetzt (8, 37: εὔχεσθαι τῷ θεῷ καὶ ὑμνεῖν αὐτόν), sowie der spätere Zacharias Schol. in seiner der tarin'schen Ausg. von Origenis Philocalia angehängten disputatio p. 557, nachdem er den Sinn εἰς εὐχὴν gewandt, mit dem einfachen ὑμνεῖν τὸν τοῦδε τοῦ παντὸς ποιητὴν das sogleich folgende prosaische Schlußgebet bezeichnet. Und ein solcher Sprachgebrauch könnte den Zwei-

fel, zu welchem sich noch der neueste Herausgeber der Kirchengeschichte des Eusebius hat verleiten lassen, ob nämlich dort 3, 33. τὸν Χριστὸν θεοῦ δίκην ὑμνεῖν von einem wirklichen Preisen durch dichterische Lobgesänge, oder von einfachen Gebetsformeln zu verstehen sey, zu rechtfertigen scheinen, wenn nicht der Umstand, daß Eusebius nicht sowohl des Plinius carmen dicere, als vielmehr das gleichsam erklärende canere Christo ut (nicht et) deo des Tertullianus in das Griechische überträgt, das richtige Verständniß von Hymnen auf Christus, von welchen uns Clemens Alex. am Schlusse seines Pädagogen zuerst eine Probe überliefert, außer Zweifel setzte; wie denn auch anderswo Eusebius sein ὑμνεῖν, z. B. praep. ev. 7, 15, vom Psalmensingen braucht. Uebrigens verweise ich für die hier entwickelte Bedeutung des εὐφημεῖν noch auf Ruhnken zu Hesychius v. εὐφημίαν, wo nur zu bemerken, daß Küster die Stelle aus dem zweiten Alcibiades des angeblichen Plato schon zu Suidas v. εὐφημία anführt, und auf Schleusner's Lex. in N. T. v. εὔφημος.

Ebenso wenig aber stellt das μακαρίζειν die Engel so niedrig, daß ein Gebet an sie dadurch unzulässig würde. Nennt doch Paulus 1 Tim. 1, 11; 6, 15. Gott selbst μακάριος, was den Gregorius von Nyssa in einer bei Suicer h. v. befindlichen Stelle veranlaßt, zu sagen: τὸ μακαριστὸν ἀληθῶς αὐτὸ τὸ θεῖόν ἐστιν. Und wer kennte die μακαρισμοὶ als Loblieder zum Gedächtnisse der Heiligen in den alten griechischen Liturgien nicht? Daß aber dergleichen Lieder auch zum Lobe der Engel gesungen werden konnten, möchte sich, selbst wenn nicht aus andern Gründen, schon durch das μακαρίζειν des Origenes erweisen lassen, womit eine christliche Sitte angedeutet zu seyn scheint, die späterhin nur eine festere kirchliche Form angenommen. Wenn es nun unzweifelhaft ist, daß in die Makarismen auch Gebete eingeflochten worden (vergl. du Fresne, Glossar. med. et inf. Graec. h. v.), und wenn man aus Stellen

des Chrysostomus, wie sie bei Bingham (Orig. eccl. V. 6. p. 550—551) zu finden, weiß, daß nach liturgischem Gebrauche insonderheit der Engel des Friedens erfleht wurde, sollte es dadurch nicht an Wahrscheinlichkeit gewinnen, daß schon die μακαρίζοντες des Origenes sich wohl mit unmittelbarem Gebete an einen solchen Engel gewandt haben dürften?

Was nämlich auch in neuerer Zeit noch Keil (Opuscc. p. 557 ss.) gegen die Unmittelbarkeit einer Engelanrufung vorgebracht hat, bedarf um so weniger einer ausführlicheren Widerlegung, als das Meiste davon Vorgängern, wie besonders dem Dalläus, nachgesprochen worden. Er versucht mit diesem aufs Neue, gegen die Authenticität des Gebetes Hom. in Ezech. 1. Zweifel zu erregen, gerade als ob von Huet noch so gar nichts geschehn sey, diese Zweifel zu heben, und den Zweiflern wenigstens bemerklich zu machen, daß für sie nicht viel gewonnen seyn würde, wenn sie statt der Autorität des Origenes die des Hieronymus eintauschen müßten. Was aber den von Keil vermißten Zusammenhang des Gebetes mit dem in der Homilie Vorhergehenden, den allerdings die lateinische Version durch ihre Abkürzungen etwas verdunkelt haben könnte, betrifft, so möchte er sich folgendermaßen nachweisen lassen. Nachdem Origenes die Worte des Ezechiel 1, 1: „und der Himmel that sich auf", von der Zeit der Erscheinung des Herrn gedeutet, von welcher an auch die Engel als die ihm Folge leistenden Diener durch die nun geöffneten Himmelspforten zum Schutze der an seinen Namen Glaubenden auf die Erde herabgekommen, redet er einen bejahrten — bejahrt, weil so vielleicht der Gegensatz zu dem christlichen Werden wie die Kinder, dem repuerascere, mehr in die Augen fallen sollte — und einen solchen Heiden, den er sich, wie denn das mitunter sich wirklich so begeben mochte, unter seinen Zuhörern von seiner Rede ergriffen und zum Christenthume schon innerlich bekehrt, als ser-

mone conversum, denkt, mit den Worten an: Tu heri sub daemonio eras, hodie sub angelo: — obsequuntur saluti tuae angeli. Denn die Engel, die dem Sohne Gottes zum Dienste gegeben, sprechen zu einander: Wenn dieser hinabgestiegen und den Kreuzestod für die Menschen gelitten hat, was ruhen wir und schonen unsrer? Auf, laßt uns alle vom Himmel hinabsteigen! Darum ist nunmehr auf Erden Alles voll von Engeln, und so möge auch dein Schutzengel kommen, veni angele etc.

Wenn man nun freilich, vielleicht weniger durch Schuld des Redners, als seines Interpreten, einigen Anstoß an der Anrede eines Zuhörers nehmen möchte, mit dessen Persönlichkeit wir erst weiterhin etwas nähere Bekanntschaft machen, wiewohl man diesen unter dem tu noch immer schicklicher, als einen Christen überhaupt sich vorstellen dürfte, so könne es in der That doch schwerlich einen ungereimteren Einfall geben, als auf welchen ebenfalls schon Dalläus, obgleich mit einem unsicheren videtur de se dicere, gerathen, und den Keil schmeichelhaft genug allen Lesern der Homilie haud dubie zutraut, daß nämlich Origenes mit dem senex repuerascens sich selbst meine; was denn aber, da er ja bekanntlich schon als Knabe Christ geworden, mit dieser Thatsache in einem so grellen Widerspruche stehe, daß schon darum die fragliche Homilienstelle nicht ihn zum Verfasser haben könne. Wo man zu solchen Einfällen seine Zuflucht nimmt, um davon eine Waffe zur Bestreitung der Echtheit einer Stelle zu erborgen, da verräth sich bittere Armuth an besserem Rüstzeuge. Denn wie konnte man doch überhaupt nur so etwas bei sich aufkommen lassen, als wäre es so undenkbar eben nicht, daß der vor einer Gemeinde auslegende christliche Homilet, und wenn es auch nicht der Presbyter Origenes selbst, sondern ein fälschender Interpolator seyn sollte, sich selbst als einen Neuling apostrophire, der allererst noch des Katechumenenunterrichtes und der Taufe bedürfe? Diese

Taufe heißt baptismus secundae regenerationis wohl nicht, insofern sie als Bad der Wiedergeburt an sich schon ein zweites ist und somit das Beiwort secundus einen überflüssigen Zusatz bildete, sondern insofern der Anfang der Bekehrung durch die Predigt des Wortes für die erste regeneratio des senex, der dadurch schon zu einem repuerascens geworden, die Taufe aber für die zweite gelten kann.

Wie sonach auch der erneuerte Versuch, die Glaubwürdigkeit eines thatsächlichen Documentes zu verdächtigen, erfolglos geblieben, so wird ein ähnliches Unternehmen, gegen die Gewährleistung, mit welcher sich ein andrer unverdächtiger Zeuge für die Engelanbetung verbürget, Mißtrauen zu erregen, fast noch entschiedener in die Kategorie der eitelen Verzweifelungsstreiche gehören. Denn wenn zwar gegen die Echtheit der origenischen Stelle das etwas Lückenhafte und Unvermittelte des Zusammenhanges in derselben wenigstens einen Scheingrund hergeben mochte, so redet gerade der Zusammenhang in der Schrift des Ambrosius de viduis (Opp. ed. Bas. T. I. p. 183.) der Stelle: obsecrandi sunt angeli, qui nobis ad praesidium dati sunt, auf das Nachdrücklichste das Wort. Es wird nämlich jene Stelle eingeleitet durch das Beispiel von Kranken, die durch Leibesschwäche unvermögend, den Arzt zur Heilung sich selbst herbeizuholen, ihn durch die Fürbitten Andrer zu sich einladen müßten. Ebenso müßten auch die an der Sünde Siechenden sich andrer Fürbitter bedienen, die Engel anrufen ꝛc. Gegen diese letzten Worte nun, die ihren Platz in dem Gedankengange der ganzen Stelle mit einer Art folgerechter, wiewohl den Gegnern der so alten Engelanbetung unwillkommener Nothwendigkeit behaupten, möchte nach Keil und seinem Forbesius wohl Niemand weiter im Ernste ein kritisches Bedenken erheben wollen, auch wenn Ambrosius den Vorwurf einer gewissen Inconsequenz, den er dadurch sich zugezogen, daß er anderswo in derselben Schrift zu unmittelbaren Gebeten an den Hei-

land aufforbert, nicht insofern von sich sollte abwälzen können, als er die Wittwe zwar, die von Lüsten und Begierden der Welt beunruhigt werde, quae variis mundi aestuat cupiditatibus, an den heilenden Herrn selbst, jene andre magno peccato obnoxia aber als minus idonea, quae pro se precetur, certe quae pro se impetret, an Mittelspersonen, die Engel, verweise. Man möge dabei indessen auch erwägen, daß ein solcher Vorwurf überhaupt an Bedeutung da verliere, wo, wie man doch nun einmal nicht wird in Abrede stellen können, die den Engeln im Unterschiede von ihrem Schöpfer gebührende Ehre noch nicht auf die dogmatische Goldwage gelegt und eine Anrufung derselben für ordnungsmäßig gehalten wurde.

Aus den bisherigen Entwickelungen ergibt sich eine Art von Stufenfolge in den patristischen Aeußerungen über den Engeldienst. Er wird zuerst einfach als Thatsache hingestellt, dann begriffsmäßig etwas näher bestimmt und durch eine wirkliche Anrufung wie mit einem Beispiele belegt, endlich sogar unter Umständen geboten. Daß in dieser genetischen Entfaltung die einzelnen Momente sich gegenseitig unterstützen und aufrecht halten, und darum auch der Versuch, ein einzelnes unter ihnen umzustoßen oder auszumerzen, nur um so fruchtloser ausfallen muß, erachtet Jeder leicht von selbst. Eingewirkt aber hatte auf eine solche Gestaltung der Engellehre eine von außen her sich analog bildende Stufenleiter in den Angriffen der Heiden auf das Christenthum, wie das schon oben angedeutet worden.

Nachdem nun die Sache so weit gediehen war, blieb den Heiden nichts weiter übrig, als die Blöße ihrer Abgötterei wo möglich noch mit dem Feigenblatte einer Exemplification zu bedecken und dem immer unausweichlicheren Andrange der siegreichen neuen Lehre zu letzter Schutzwehr die Frage entgegenzustellen, wie ihnen doch die Christen die Anbetung von Göttern untergeordneten Ranges so

sehr verargen könnten, da sie es ja selbst mit ihren Engeln und Erzengeln nicht anders hielten? Eine solche Frage, mit welcher sich die geschichtliche Reihe der hierher gehörigen Gegensätze abschließt, wirft sich denn zuletzt noch Theodoretus zur Beantwortung auf in seiner Graec. affect. curat. p. 52. Sylb., p. 784—785. Schulze. Er nennt die Engel dort zwar τιμιώτεροι als die Menschen, will ihnen jedoch kein θεῖον σέβας zugestehn und die θεία προσκύνησις nicht getheilt wissen εἰς τὸν ὄντα θεὸν καὶ τούτους. Vergl. Haeret. fab. comp. 5, 7. Wie aber Theodoretus, so billigen ihnen gleichfalls andre Kirchenväter, insofern sie auf das Lehrstück von den Engeln näher eingehn, die gebührende Ehre zu mit dem Vorbehalte, daß dadurch die Anbetung des allein wahren Gottes nicht gefährdet oder geschmälert werde.

Es stand indessen nicht zu erwarten, daß man diese Bedingung immer hätte halten und die Verehrung der Engel nirgends in ein Uebermaß ausarten lassen sollen. Geben sich doch schon Kolossi. 2, 18. deutliche Spuren einer Uebertreibung kund, die von einer nicht ganz ausgerotteten judaisirenden Wurzel aus selbst wider die unmittelbare Gegenwirkung apostolischer Predigt hervorkeimte und fortwucherte. So geschah es denn, daß die laodicenische Kirchenversammlung vom J. 363 sich veranlaßt fand, in ihrem Kanon 35. eine solche Uebertreibung, die sie ein Verlassen der Kirche und des Herrn, einen versteckten Götzendienst (κεκρυμμένη εἰδωλολατρεία) nennt, zu verdammen. Es würde schon an sich eine große Wahrscheinlichkeit haben, daß diese Art von Idololatrie besonders in der Nähe des Synodalsitzes, also wohl immer noch auch in Kolossä, einheimisch gewesen, selbst wenn es Theodoretus nicht ausdrücklich T. III. p. 490. 496 Sch. berichtete, und bis auf seine Zeit, meldet er, seyen Tempel des heil. Michael in jenen Gegenden zu sehn gewesen; womit er denn zugleich bezeuget, daß das Concilienverbot nicht minder,

als die apostolische Rüge, seine Wirkung verfehlt habe. Daraus aber wird wiederum begreiflich, daß, wie Schultheß a. a. O. S. 116. nachweist, Nicetas sogar im 13. Jahrhunderte einen damals noch vorhandenen archangelischen Tempel in seiner Vaterstadt Chonä, dem alten Kolossä, als sehr groß und schön rühmen kann. Wenn die laodicenische Synode übrigens nur das Abgöttische in der Engelverehrung mit dem Anathema belegt, so gibt sie eben dadurch zu erkennen, daß sie das gehörige Maß derselben nicht verwerfe, und damit kein Zweifel hierüber entstehe, versäumt Zonaras zu dem angezogenen Kanon nicht, dieß noch besonders hervorzuheben mit den Worten: *ἦν ὁ ἀπόστολος ἔφη θρησκείαν τῶν ἀγγέλων, ὁ κανὼν εἰδωλολατρείαν ἐκάλεσεν οὐχ ὡς τῆς πρὸς τοὺς ἀγγέλους τιμῆς εἰδωλολατρείας οὔσης κ. τ. λ.*

Ich glaube hiermit sattsam dargethan zu haben, daß in den ersten christlichen Jahrhunderten wenigstens hie und da allerdings nicht bloß eine gewisse Verehrung, sondern auch eine Anbetung der Engel thatsächlich stattgefunden, und daß es mithin keineswegs gegen alle Analogie des Glaubens und der Lehre der katholischen Schriftsteller jener Zeit streite, wenn man schon im Justinus eine solche Anbetung, wie seine Worte sie besagen, anerkennt. Nur an eine Aeßerung Semler's möchte ich noch erinnern, der in seiner schon erwähnten histor. Einleitung zum zweiten Bande von Baumgarten's theol. Streit. S. 184. Not. 189, wo er es bei der Unbefangenheit seiner Untersuchung sich nicht verhehlt, daß auch Origenes wohl an Engel, denen er so vielerlei Beschäftigung zutraue, ein klein Gebetchen gerichtet habe, hinzufügt, die Protestanten hätten wirklich nicht nöthig, dieß mit so großem Eifer zu leugnen.

Und so wende ich mich denn schließlich noch zur Erklärung einiger Einzelnheiten unsrer justinischen Stelle. Daß *ταῦτα* nicht auf das von den bösen Engeln Gesagte bezogen

werden kann, darf als ausgemacht gelten. Ebenso wenig aber wird man dabei mit Neander an die ganze christliche Lehre zu denken haben, die ja weder unmittelbar vorher, noch unmittelbar nachher so erwähnt oder dargestellt worden, daß das Pronomen mit einiger Bestimmtheit darauf hinzeigen könnte. Soll jene ganze Lehre in der Apologie bezeichnet werden, so fehlt es dafür nicht an verallgemeinernden Ausdrücken, wie p. 60: *τὰ δεδιδαγμένα ὑπ' αὐτοῦ πάντα*; p. 66: *ταῦτα, ὅσα ὁ θεὸς διὰ τοῦ Χριστοῦ ἐδίδαξε*; p. 83: *δεδιδαχέναι, ἃ φαμεν διδάξαι αὐτόν*. Es bleibt demnach sprachlich nichts Anderes übrig, als es, was Grabe schon that, in nähere Beziehung zu setzen mit dem soeben von dem Gotte der Christen Gesagten als dem wahrhaftigsten, dem Vater aller Tugenden (vergl. Jac. 1, 17), dem nichts Böses beigemischt sey. Weiter unten (p. 58) heißen die Tugenden nur *προσόντα αὐτῷ ἀγαθά* und *οἰκεῖα θεῷ*; übereinstimmender aber mit den Worten unsrer Stelle nennt Origenes c. Cels. 5, 29. d. l. h. die Christen *διδασκόμενοι — τὴν — ἀρετὴν σέβειν καὶ τιμᾶν ὡς ὑπὸ τοῦ θεοῦ γεγεννημένην καὶ* — wie er freilich personificirend im Sinne seiner Logoslehre sogleich hinzufügt — *οὖσαν υἱὸν θεοῦ*. Man vergleiche 8, 12: *θρησκεύομεν — τὸν πατέρα τῆς ἀληθείας καὶ τὸν υἱὸν τὴν ἀλήθειαν*, wo Höschel's *τ. υ. τῆς ἀληθείας* offenbar den Text verderben würde; und der Vater der Tugend und Wahrheit ist nach 8, 26. zugleich der Vater *τῶν βιούντων κατὰ τὸν λόγον αὐτοῦ*. Andere Kirchenschriftsteller bedienen sich dafür der platonischen Sprechweise *ἀρχὴ καὶ πηγή* (s. Ast zu Plat. Phädr. p. 245. d.), die als solche bei den Neuplatonikern und den ihre Darstellungsform nachahmenden Vätern besonders Eingang gefunden. Eusebius bezeichnet d. eccles. theol. 2, 7. Gott als *πάντων — ἀρχὴ καὶ πηγὴ καὶ ῥίζα τῶν ἀγαθῶν*. Vergl. Creuzer zu Plotin. d. pulcrit. p. 393. und Krabinger zu Synesius Aegypt. Erzähl. S. 206.

Wenn Neander ferner Heft 3. S. 776. mit Recht zwar darauf hinweist, daß die übrigen guten Engel den von Justinus vorher erwähnten bösen entgegengesetzt würden, so ist dabei doch nicht wohl einzusehn, wie diese Entgegensetzung mit der nur soeben noch S. 773. behaupteten Beziehung des Zusatzes ἄλλων auf den prophetischen Geist, der dadurch selbst zu einem Engel gemacht würde, sich vereinbaren lassen, oder gar zur Bestätigung derselben dienen solle. Denn jede von beiden Beziehungen oder Entgegensetzungen schließt die andere so unverträglich von sich aus, daß man fast auf die Vermuthung kommen möchte, die früher entwickelte solle durch die spätere stillschweigend zurückgenommen werden, wenn diese nicht so bloß beiläufig noch in der letzten Note eingebracht wäre, der Text dagegen doch eigentlich die Rechtfertigung jener früheren sich zur Aufgabe machte und für die Meinung, Justinus rechne den h. Geist in gewisser Hinsicht zu den Engeln, zeichne ihn aber „als gewissermaßen einen ἀρχάγγελος" vor allen übrigen aus, sogar ein anderweitiges Zeugniß des nämlichen Verfassers citirte.

Es möchte nun allerdings schon der Sprachgebrauch nicht zugeben, daß καὶ τὸν τῶν ἄλλων — ἀγγέλων στρατὸν πνεῦμά τε stände für κ. τ. τ. τε ἄ. ἀ. σ. καὶ πν. und somit über das von Neander vertheidigte Verhältniß des Geistes zu den übrigen Engeln den Stab brechen. Indessen wäre damit die Annahme eines solchen Verhältnisses überhaupt, für welches, wenn nicht unsre, doch die angeführte andere Stelle des Justinus vielleicht nur mit desto unzweideutigerer Aussage sprechen könnte, immer noch nicht widerlegt, und es scheint daher für die gründlichere Realbehandlung der unsrigen unvermeidlich, die angeregte Vorstellungsweise etwas allgemeiner in Erwägung zu ziehen, zumal da sie ja auch von andrer Seite her in den hier vorliegenden Gegenstand der Erklärung geschichtlich eingreift.

Schon Clerke nämlich hält es in seiner Brevis responsio ad Bulli defens. synodi Nicaen. p. 76. für am meisten der h. Schrift angemessen (maxime consentaneum), wenn man den Geist Gottes nehme in genere für jegliche virtus divina; werde er aber personaliter und nicht als deus pater gedacht, so scheine er referendus ad angelos tanquam eorum unus et praecipuus. Auch Clemens Alex. habe vielleicht Strom. 7. p. 701—702, wo er von den Engeln unmittelbar zu dem Logos aufsteige, den h. Geist den Engeln beigezählt, wie er denn in seiner Schrift quis div. salvetur p. 19. wohl eben darum Christus den Herrn (κύριος) alles prophetischen Geistes nenne. Justinus, bemerkt Clerke dann weiter p. 105, (des Zusammenhanges wegen wiederhole ich diese oben schon mitgetheilte Bemerkung) bringe mit den Engeln den Geist ebenfalls in eine Verbindung, quasi unus eorum esset et praecipuus, was er, welche Meinung Justinus immerhin gehegt haben möge, in der That auch sey.

Dagegen schilt Bull in seinen Brev. animadv. p. 1044. diese Ansicht, die nur von Bidell (einem nicht minder verrufenen englischen Antitrinitarier) entlehnt sey, ein insulsum atque impium commentum in Beziehung auf den Justinus und die Kirche seiner Zeit.

Und Bull dürfte hier in der Sache wenigstens Recht haben. Ja er hätte wohl noch etwas weiter gehen und, was sich als nicht grundlos ausweisen möchte, sogar behaupten können, der h. Geist sey von keinem der älteren Kirchenlehrer und zu keiner Zeit für einen Engel gehalten oder Engel geheißen worden. Denn wie langsam auch der Begriff der Trias zum volleren kirchlichen Bewußtseyn hindurchdrang, und wie unklar und unbestimmt die Vorstellungen von dem Geiste in den ersten christlichen Jahrhunderten auch schwanken mochten, so scheint man doch überall an der h. Schrift, die ja über Engel-Art oder Namen desselben keinerlei Andeutung geben konnte, als an einer negativen Norm für seine Benennung so lange fest-

gehalten zu haben, bis in der stetigen Entwickelung der Idee des Dreieinigen auch das dritte positive Moment, Gott als Geist, gereifter an das Licht, nämlich in das Bewußtseyn trat. Die Frage über Natur und Wesen des h. Geistes, welche nur im Allgemeinen das nicänische, in deutlicher abgemessenen und umfassenderen Satzungen, wie man glauben darf, das alexandrinische Concil vom J. 362 auf Betrieb des Athanasius zu erledigen versucht hatte, war nach dem Ausdrucke Basilius des Gr. (ep. 387. Par. 1638) ein ζήτημα παραδιωπηθὲν τοῖς πάλαι, den vornicänischen Vätern, oder es hatten sich diese auch hierüber dergestalt geäußert, daß Hieronymus in der bekannten Stelle der zweiten Apologie c. Ruffin. ohne Bedenken einräumt, fieri potuisse, ut hi patres vel simpliciter erraverint, — vel ante Arii ortum innocenter quaedam et minus caute locuti sint, quae non possunt perversorum hominum calumniam declinare. Insbesondere tritt bei ihnen die Persönlichkeit des Geistes, der von Christus schon Hebr. 1, 3. prädicirte Charakter der göttlichen Substanz, nur wenig und keineswegs in den festen Umrissen einer gleichsam abgerundeten Hypostase hervor. Man faßte ihn in einer gewissen Abstraction als den die Propheten, Apostel und frommen Christen beseelenden Geist auf, oder wenn mehr individualisirt zwar, doch wohl als mit Christus, dem Logos, der Weisheit, und was von ähnlich bezeichneten Vorstellungen das Buch der Weisheit sonst noch an die Hand gab, zusammenfallend. Ein solches Nichtauseinanderhalten nimmt sich namentlich bei unserm Justinus p. 75, welche Stelle Clerke a. a. O. p. 162. so wenig als die hierher gehörigen des Theophilus und Cyprianus p. 159. übersieht, um so seltsamer aus, als in ebenderselbigen Schrift, der Apologie, nicht allein an unserm, sondern auch an andern Orten der Geist doch auch wieder von Christus unterschieden wird. Wo er nun aber einmal als unterschiedenes Subject Gestalt gewinnt, da wird er nirgends mit

den Engeln vermengt, selbst bei denen nicht, die diese Gestalt mit Origenes für anerschaffen, den Geist für ein κτίσμα halten, — eine Meinung, welche Basilius in der angezogenen Epistel nicht so glimpflich, wie etwa Hieronymus, für einen unschuldigen Irrthum, sondern für eine vergebungslose Sünde der Lästerung wider den h. Geist erklärt. Die Befugniß, ihn, in welchem Range es sey, unter die Engel einzureihen, wird man nur durch eine Folgerung denken sich erwirken zu können. Wenn nämlich durch den Logos alles Sichtbare und Unsichtbare, außer dem unerschaffenen Vater, und sonach auch der Geist hervorgebracht worden, so werde man ihn immer nur, wie hoch man auch mit ihm hinauswollen möge, als den übrigen gleichfalls erschaffenen Geistern, den Engeln, homogen an die Spitze dieser stellen können. Will man ihm nun demgemäß eine Stelle anweisen, welche die vorherrschende, im A. T. ihre Bestätigung findende Logoslehre dem Logos zutheilt, wie diesen z. B. Novatianus (d. trinit. c. 11) angelorum omnium principem und der von Jackson dazu angeführte Methodius in dem Sympos. Virgin. p. 33. πρῶτον τῶν ἀρχαγγέλων betitelt, so möchte man sich gleichwohl mit dieser Collision noch eher befreunden, als mit einer andern vollends unausgleichbaren, die sich sofort herausstellen würde, wenn man wohl gar den mehrerwähnten Basilius selbst, der, wie scharf er sonst auch auf die wesentliche Unterscheidung zwischen dem Nichtcreatürlichen des Geistes und dem Creatürlichen der Thronenherrschaften ꝛc. dringen mag, doch d. spirit. sanct. 16. das Verhältniß des ersteren zu letzteren vergleicht mit der Stellung eines Taxiarchen, ohne welchen ein Heer nicht Eutaxie, und eines Koryphäen, ohne welchen ein Chor nicht Harmonie zu bewahren vermöge, ja dem Geiste ohne Gleichniß über die Engel ein Vorsteheramt (ἐπισταδίαν) zuerkennt, wenn man diesen Basilius, sage ich, zum Zeugen für Clerke's Behauptung aufrufen wollte.

Clerke selbst gründet seine Vermuthung hinsichtlich der ersten clementinischen Stelle auf eine Consequenz der obigen Art. Dort classificirt nämlich Clemens die Wesen nach ihrer Gotteserkenntniß und der Bethätigung derselben dergestalt, daß auf Erden der gottesfürchtigste Mensch das κράτιστον sey, im Himmel der Engel, der örtlich näher und geistig reiner an dem ewigen und seligen Leben Theil nehme. Die vollkommenste, reinste, heiligste Natur aber sey die des Sohnes, ἡ τῷ μόνῳ παντοκράτορι προσεχεστάτη; und hiernach könnte es allerdings so aussehn, als ob, wie unter den Menschen der θεοσεβέστατος, so unter den Engeln wiederum der Sohn insofern obenanstehn solle, als der nicht namentlich erwähnte Geist hier selbst in der Eigenschaft eines niederen Engels ihm untergeordnet werde. Daß dieß aber nur ein trüglicher Schein sey, erweist sich mit hinlänglicher Klarheit, ohne daß man allgemeinere Beweismittel weiter herbeizuholen brauchte, fast anschaulich aus der alsbald p. 704. nachfolgenden Stelle. Hier erblicken wir eine nach dem Vorbilde der dichterischen in dem platonisch genannten Ion p. 533. sich gestaltende gnostische Kette, deren Glieder nach Maßgabe der ihnen inwohnenden mehr oder minder vollkommenen Erkenntniß von dem kleinsten und mangelhaftesten Ringe bis zu dem großen Hohenpriester hinauf sich an einander knüpfen, so, daß an der obersten Spitze des Sichtbaren (ἐπὶ τέλει τοῦ φαινομένου τῷ ἄκρῳ, was Potter mit Lowth und Hervet unrichtig auf den Himmel deutet) die selige Engelschaft (ἡ μακαρία ἀγγελοθεσία) ihren Platz erhält. Mit dem eigengemachten Worte Engelschaft folge ich der Analogie der Kindschaft, der υἱοθεσία, auf welche schon Sylburg im Index verweist. Die ἀγγελοθεσία fehlt zwar in den vermehrten Auflagen des Thesaurus Stephani nicht, wird aber noch in der neuesten pariser mit der herkömmlichen lateinischen Version fälschlich für den Inbegriff der Engel selbst genommen. Diese gehören jedoch, ob-

gleich nicht ohne Leib, ihrer eigentlichen Natur nach nicht in das Gebiet des sinnlich Wahrnehmbaren oder Erscheinenden (τοῦ φαινομένου); wohl aber ist derjenige, dessen Seele sich über die Schranke des Irdischen erhoben und in der Sphäre der Ideen oder Gottes einheimisch gemacht hat, Engel ähnlich geworden, οἷον ἄγγελος ἤδη γενόμενος, Strom. 4. p. 537, und zur geistigen Angelotheſie aufgestiegen, von welcher aus er dann auch, wie die Excerpt. ex Theod. p. 808—809 lehren, zur leibhaften, τῇ οἰκείᾳ τοῦ σώματος ἀγγελοθεσίᾳ, wiedergebracht werden kann.

Da nun unsre gnostische Kette unmittelbar bis zu dem göttlichen Logos als ihrem Ausgangspunkte hinanreicht (ἀπὸ μιᾶς γὰρ ἄνωθεν ἀρχῆς d. i. τοῦ θείου λόγου, der ein wenig vorher τὸ ὡς ἀληθῶς ἄρχον τε καὶ ἡγεμονοῦν heißt, ἥρτηται τὰ πρῶτα καὶ δεύτερα καὶ τρίτα), so findet sich in der Gliederung derselben für den h. Geist abermals kein Raum übrig gelassen. Allein er bedarf hier dessen auch ebenso wenig, als in der vorangehenden Classification. Denn so wie selbst der geringste Theil des Eisens ergriffen wird von dem Geiste des Magneten, der sich durch viele eiserne Ringe hindurchzieht (ἐκτεινομένῳ, nicht ἐκτεινομένη, welcher Schreibfehler der florentiner ed. princ. Sylburg's Scharfsichtigkeit entgangen), so werden alle Christen von dem Vollkommensten bis zu dem Unvollkommensten hinab durch den h. Geist angezogen und der für sie geeigneten Stelle in der Stufenleiter der Erkenntniß eingefügt. Demzufolge ist derselbe bei dieser Abstufung so wenig als bei der früheren in persönlicher Hypostaſe betheiligt, sondern als eine der magnetischen analoge, innerlich wirkende, die gnostische Vollkommenheit bis zu dem obersten Haltpunkte der ganzen Kette steigernde Kraft, und zwar, sofern das Zerfließende der clementinischen Vorstellung eine etwas bestimmtere Fassung zuläßt, nicht ohne einige Wahrscheinlichkeit als eine Kraft des

Logos, welcher der πρωτουργὸς κινήσεως ist und, was nur Sache der δύναμις μεγίστη seyn kann, sich wirksam bezeigt in der πάντων τῶν μερῶν καὶ μέχρι τοῦ μικροτάτου προσήκουσα (l. προήκ.) δι' ἀκριβείας ἐξέτασις. Eine den dargelegten ähnliche Stufenfolge findet sich sogleich noch p. 708, wo der Eingeborne als Ebenbild des Vaters ein Abbild von sich wiederum in dem Gnostiker ausprägt, so daß dieser schon ohne andres Mittelglied zum dritten göttlichen Bilde (τρίτῃ ἤδη τῇ θείᾳ εἰκόνι) sich gestaltet.

Wie wir demnach in der ersten Stelle unsers Clemens den h. Geist nicht unter den Engeln als seines Gleichen antreffen, so kommt er noch weniger zum Vorschein in der zweiten, Quis div. salv. §. 6, auf deren Zeugniß Clerke seine Behauptung gründen möchte. Nachdem Clemens nämlich die evangelische Erzählung aus Mark. 10, 17 ff. mitgetheilt hat, über welche er beabsichtigt, erläuternde und beruhigende Betrachtungen anzustellen, bemerkt er, daß der Herr als Gott vorausgesehn, wonach man ihn fragen und was man ihm antworten würde, und fügt dann hinzu, wer dieß doch auch mehr vermocht hätte, ἢ ὁ προφήτης προφητῶν καὶ κύριος παντὸς προφητικοῦ πνεύματος. Hier verbietet nun aber, auch wenn man auf Anderes kein Gewicht legen wollte, schon das verallgemeinernde παντὸς, an eine persönliche Individualität des h. Geistes zu denken, und weist auf eine prophetische Kraft hin, die Clemens auch sonst hin und wieder von dem Logos ausgegangen und den Propheten verliehn seyn läßt. Denn Strom. 1, p. 309 nennt er diese ἀποσταλέντες καὶ ἐμπνευσθέντες ὑπὸ τοῦ κυρίου, und 5, p. 565 ist ihm ὁ αὐτὸς Λόγος ὁ προφητεύων, κρίνων τε ἅμα κ. τ. λ.; woraus sich dann leicht erklärt, inwiefern ihm der Herr, der die Kraft der Weissagung besitzt und Andern einhauchen konnte, auch der Herr dieser Kraft heißt. Er steht für diese Ansicht im Einklange mit Justinus, welcher in unsrer Apologie p. 75,

einer Stelle, deren richtiges Verſtändniß Clerke'n nicht immer gegenwärtig blieb, zur Auslegung von Luk. 1, 35 ſagt: τὸ πνεῦμα οὖν (kurz vorher τὸ προφητικὸν πν. und mit noch vollerem Namen p. 73 τὸ θεῖον ἅγιον πρ. πν.) — οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις ἢ τὸν λόγον, und etwas weiter unten meint, auch ſie, an welche er ſeine Schutzrede richtet, würden ſagen, ὅτι οὐδενὶ ἄλλῳ θεοφοροῦνται οἱ προφητεύοντες εἰ μὴ λόγῳ θείῳ, und p. 76 erinnert, daß man die ὡς ἀπὸ προσώπου gegebenen Ausſprüche der Propheten nicht für ἀπ' αὐτῶν τῶν ἐμπεπνευσμένων herrührend halten ſolle, ſondern für ἀπὸ τοῦ κινοῦντος αὐτοὺς θείου λόγου. Damit ſtimmt denn auch die Stelle der zweiten Apologie p. 49 (§. 11. Hutchins. 10 Mar.) vollkommen überein, wo Chriſtus zum Theile von Sokrates erkannt worden; λόγος γὰρ ἦν καὶ ἐστιν ὁ ἐν παντὶ ὢν καὶ διὰ τῶν προφητῶν προειπὼν τὰ μέλλοντα γίνεσθαι. Wie ungegründet hiernach die Bemerkung Maran's, der mit andern ſeiner Glaubensgenoſſen unſerm Kirchenvater die Zwangsjacke chriſtkatholiſcher Satzung anlegen möchte, zu der zweiten Stelle der erſten Apologie erſcheinen müſſe, daß man nämlich den θεῖος λόγος nicht de verbo dei filio zu nehmen habe, ſondern de eloquiis dei, quae inflammant prophetas, bedarf wohl kaum eines Fingerzeiges.

Neander aber beruft ſich auf unſern Juſtinus ſelbſt im Trypho p. 344 A. Der h. Geiſt ſey, ſagt er, das erſte unter den von dem Logos hervorgebrachten Weſen, daher dieſem am nächſten verwandt und erhaben über die übrigen von dem Logos hervorgebrachten höheren Geiſter. Allerdings habe er ihn daher vorzugsweiſe den Engel Gottes, die Macht Gottes nennen können, welche der Logos den Gläubigen zur Hülfe im Kampfe mit dem Satane ſende. Wir finden hierin ſo ungefähr eine Schlußfolge der oben bezeichneten Art, können derſelben jedoch um ſo weniger Beweiskraft zuerkennen, als die Prämiſſe, daß auch Juſtinus ſchon ein Erſchaffen des Geiſtes durch den Logos

gelehrt habe, was Eusebius freilich als kirchliche Theologie darstellt, auf einer bloßen unerweislichen Voraussetzung beruhen dürfte. Eine nähere Beleuchtung der angeführten Stelle ergibt indessen an sich auch, daß Justinus den h. Geist in der That weder Engel noch Macht Gottes genannt habe. Er beeifert sich nämlich schon von p. 342 an, den Trypho zu überzeugen, daß die Juden doch auch dem Sacharja Glauben beimessen müßten, der (2, 10 bis 3, 2) das Mysterium von Christus wie andre Propheten parabolisch verkündige; und da der Prophet dort von dem Hohenpriester Josua redet, der ihm in seiner Vision gezeigt worden „stehend vor dem Engel des Herrn und Satan zu dessen Rechten, daß er ihm widerstände, zu welchem der Herr dann gesprochen: der Herr strafe dich" ꝛc. —, so bezieht Justinus diese Apokalypse auf die Christen, von denen Christus alle unreinen Kleider der Sünde hinweggenommen. Der Widersacher bedränge sie zwar stets und suche Alle an sich zu ziehn; der Engel Gottes aber, das heiße die ihnen durch Jesus Christus gesandte Kraft Gottes (*τουτέστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ πεμφθεῖσα ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*), strafe ihn, und er weiche von ihnen. Sacharja erblickt in seinem Offenbarungsgesichte den schützenden Engel Gottes, bei welchem die Ausleger wohl nicht mit Unrecht sogleich an den großen Engelfürsten Michael, den besonderen Schutzpatron des israelitischen Volkes (Dan. 10, 13; 12, 1) denken, der nach jüdischer Tradition (Jud. 9) auch über den Leib des Moses mit dem Teufel rechtete. Hätte nun Justinus auch wirklich in dem jüdischen Engel etwas von einem Vorbilde oder Symbole des h. Geistes zu erkennen gemeint, so würde sich doch daraus immer noch nicht schließen lassen, daß er diesem deßhalb auch im eigentlichen Sinne den Engelnamen beigelegt und ihn damit den Engeln als gleichartig beigesellt habe; wie er ja auch nicht, wenn er z. B. in der von Moses in der Wüste aufgerichteten ehernen Schlange

(Tryph. p. 322) einen Typus des Gekreuzigten sieht, darum irgend etwas von Namen und Natur der Schlange auf den Herrn übertragen sehn möchte. Ebenso wenig aber nennt er den h. Geist jemals Kraft Gottes. Vielmehr ist es seine ausdrückliche Lehre, daß Gott im Anfange vor aller Creatur aus sich erzeugt habe δύναμίν τινα λογικήν, die in der Schrift bald Sohn ꝛc., bald Herr und Logos und eben auch δύναμις schlechtweg heiße (Tryph. p. 284), daß der eingeborene Sohn Gottes sey ἰδίως ἐξ αὐτοῦ λόγος καὶ δύναμις γεγεννημένος Tr. p. 332, und daß diese δύναμις nicht zu halten für ein ἄτμητον καὶ ἀχώριστον τοῦ πατρός, sondern für ἀριθμῷ ἕτερόν τι κ. τ. λ. (p. 358). Vergl. Apol. 1, p. 68. 74 (die πρώτη δύναμις μετὰ τὸν πατέρα πάντων κ. τ. λ. hier ist p. 93 die δύναμις μετὰ τὸν πρῶτον θεόν); Apol. 2, p. 49. Es darf daher nicht Wunder nehmen, daß er Apol. 1, p. 75 es für gebührend achtet, selbst unter der mit dem Geiste gleichbedeutenden δύναμις θεοῦ oder παρὰ τοῦ θεοῦ, welche nach Luk. 1, 35 die Jungfrau überschattete, nichts Anderes sich vorzustellen, als den Logos, der auch der Erstgeborene Gottes sey. Wohl aber befremdet es, wie Maran den ῥάβδος δυνάμεως Tryph. §. 83 (p. 309) aus Ps. 109, welchen Justinus selbst durch den λόγος κλήσεως καὶ μετανοίας oder den ἰσχυρὸς λόγος des Herrn erklärt, der Viele zum Glauben an den allein wahren Gott vermocht, und den Apol. 1, p. 83 die Apostel allenthalben verkündigt, durch das donum spiritus s. apostolis immissum habe mißdeuten können. Mehr noch würde er für sich gehabt haben, wenn er darunter den persönlichen Logos verstanden hätte, da ῥάβδος — freilich nur mit Beziehung auf die Ruthe aus dem Stamme Isai, Jes. 11 — Tr. p. 327 unter den prophetischen Benennungen des Messias aufgeführt wird.

Von einer Wirksamkeit ferner, wie sie Neander's Erklärung dem hypostasirten Geiste zuschreibt, möchte sich innerhalb des Ideenkreises unsers Justinus sonst schwerlich

irgend eine Spur auffinden lassen, und wenn man zwar gegen eine Sendung noch außer der des Parakleten, den Christus freilich nur seinen unmittelbaren Jüngern verheißt, und von welchem Justinus eben auch nichts weiß, man müßte denn etwa den vorerwähnten λόγος κλήσεως in einige Beziehung mit demselben zu setzen gedenken, der Sache nach nichts einwenden wollte, so würde doch die Sprache Einspruch thun, die durch διὰ mit dem Genitiv der Person, abgesehn von Raum- und Zeitverhältnissen, überall nur eine mehr oder minder thätige Vermittelung, nirgends den Ausgangspunkt einer Thätigkeit bezeichnet und somit eine Verwechselung dieser Präposition mit ὑπὸ, ἀπὸ oder παρὰ untersagt. Vergl. Winer's Gramm. des neutest. Sprachid. Aufl. 2. Th. 1. S. 157; Th. 2. S. 135. Man beachte nur, um uns hier mit Beispielen nicht allzu weit zu verthun, Stellen wie Apol. 1, p. 73: καί τινας (Apostel) πεμπομένους ὑπ' αὐτοῦ (Christus) und ὡς προερρέθη ὑπὸ τοῦ θείου — πνεύματος διὰ τοῦ Μωϋσέως; p. 74 (u. 83): Christus διὰ παρθένου τῆς ἀπὸ τοῦ σπέρματος Ἰακὼβ — διὰ δυνάμεως θεοῦ ἀπεκυήθη; p. 77: τὰ διδασκόμενα διὰ τῶν προφητῶν ἀπὸ τοῦ θεοῦ; p. 80: τὰ παρ' αὐτοῦ διὰ τῶν ἀποστόλων κηρυχθέντα; so daß p. 69 διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ — ἀνεθήκαμεν, zumal da p. 85 διὰ τοῦ Χριστοῦ ἑαυτοὺς ἀνέθηκαν wiederholt wird, für unzweifelhaft richtig gelten muß und man nicht mit Sylburg meinen darf, es könne dort διὰ mit dem Accusativ non minus apte gelesen werden. Die Worte Tryph. p. 256 (§. 38 Mar.) aber ἐπεὶ οὐ τὰ διὰ τοῦ θεοῦ ὑπὸ τοῦ προφητικοῦ πνεύματος ἐλέγχονται νοεῖν δυνάμενοι, ἀλλὰ τὰ ἴδια μᾶλλον διδάσκειν προαιρούμενοι verrathen sich besonders durch das völlig unschickliche διὰ als verdorben, und es kann dasselbe nicht einmal nach Thirlby's Vermuthung den Platz von ὑπὸ einnehmen, da der prophetische Geist im Trypho selbständig durch die Propheten wirkend dargestellt zu werden pflegt. Statt es jedoch zu διατάγματα oder

διδάγματα auszudehnen, wovon das erstere nicht zu τὰ ἴδια, das letztere nicht recht zu τοῦ θεοῦ passen würde, thut man besser daran, das anstößige Wörtlein ganz zu tilgen und dadurch einen mit Parallelstellen zu belegenden Sprachgebrauch des Justinus in sein Recht einzusetzen. Eine von solchen Stellen hatte schon Thirlby aus p. 267 zur Hand und ließ sich, wie billig, dadurch bestimmen, auf seinen Einfall, in den Worten p. 245 ἰδίας διδασκαλίας καὶ μὴ τὰ ἐκείνου (Gottes) διδάσκοντες das τὰ in τὰς zu verwandeln, selbst nicht viel zu geben. Man vergleiche aber noch p. 305 — ἀγωνίζεσθαι, τὰ ὑμέτερα διδάγματα κρατύνειν, ἀτιμάζοντες τὰ τοῦ θεοῦ, und etwas weiter unten τὰ μὲν τοῦ θεοῦ ἅγιά ἐστιν, αἱ δὲ ὑμέτεραι ἐξηγήσεις τετεχνασμέναι εἰσίν. Es fällt fast ins Possirliche, wenn Maran den Anstoß in den obigen Worten zu beseitigen sich einbildet durch die Entdeckung, daß ὑπὸ τ. πρ. πν., was nämlich weder der gelehrte Engelländer, noch andre Interpreten gesehn, — auf ἐλέγχονται zu beziehn sey.

So ergibt sich denn die allen Christen durch Christus zu Theil gewordene Gotteskraft, vermöge deren sie den Anfechtungen des Bösen siegreichen Widerstand leisten, als die des ihnen inwohnenden Logos, Apol. 1, p. 74, dessen Rede nicht sophistisch, sondern δύναμις θεοῦ war (p. 61) und seine eigene δύναμις, durch welche er, was Plato für schwer und mißlich erklärte, eine Verkündigung des Vaters und Schöpfers aller Dinge an Jedermann erfolgreich ausrichtete, Apol. 2, p. 48, als Inbegriff der Gaben, welche Christus, nachdem mit seiner Erscheinung die Wirksamkeit der einzelnen δυνάμεις in den Propheten aufgehört hatte, ἀπὸ τῆς χάριτος τῆς δυνάμεως τοῦ πνεύματος ἐκείνου d. i. seines eigenen Geistes den an ihn Glaubenden nach der Würdigkeit eines jeglichen verleiht, Tryph. p. 315, vergl. p. 258, als jene δύναμις διὰ λόγου εἰς ψυχὴν διήκουμένη, welche nach der freilich nicht justinischen Rede

ad Graec. p. 40 (vergl. Maran in den Addend. p. 602) nicht gewaltige Dichter, Philosophen oder Redner, sondern durch Belehrung Sterbliche zu Unsterblichen macht, als jene σοφία θεόδοτος, δύναμις οὖσα τοῦ πατρὸς, die den freien Willen des Christen lenkt ꝛc. bei Clemens Alex. (Strom. 5, p. 588; vergl. 6, p. 694), als jene δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ διὰ τοῦ Χριστοῦ χορηγουμένη, die der Gnostiker des Clemens (Strom. 7. p. 746) in der Gemeinschaft mit Christus κατὰ ἀνάκρασιν besitzen kann. Ja man wird dem Wesen der Logoslehre, wie sie sich bei Justinus gestaltet, zufolge selbst in Stellen als Apol. 1, p. 78, wo die Apostel nach Idiotenart, der Gabe der Rede ermangelnd, nur διὰ θεοῦ δυνάμεως, oder p. 86, nachdem sie δύναμιν ἐκεῖθεν (ἀπ' οὐρανοῦ) αὐτοῖς πεμφθεῖσαν παρ' αὐτοῦ (von Christus) empfangen, allem Volke das Evangelium predigen, lediglich an die sie dazu befähigende Gotteskraft des Logos zu denken haben, zumal da sie im Tryph. p. 260 nach dem Symbole der goldenen Schellen an dem Saume des seidenen Priesterrockes (2 Mos. 28, 33) ausdrücklich bezeichnet werden als ἐξαφθέντες ἀπὸ τῆς δυνάμεως τοῦ αἰωνίου ἱερέως Χριστοῦ, und in etwas weiterem Verfolge der Worte sie selbst in der mit dem Rechte justinischer Prophetendeutung ihnen in den Mund gelegten Anrede an den Herrn, Jesa. 53, 1, bekennen, ὅτι οὐχὶ τῇ ἀκοῇ αὐτῶν πιστεύουσιν, ἀλλὰ τῇ αὐτοῦ τοῦ πέμψαντος αὐτοὺς δυνάμει.

Dem h. Geiste wurde, wie uns Eusebius d. eccl. theol. 3, 5 unterrichtet, nicht bloß zum Unterschiede von dem Vater und dem Sohne, welche ebenfalls Geister sind, der eigenthümliche Name des Parakleten von Christus beigelegt, sondern auch um ihn von den Engeln zu sondern, da zwar auch die englischen Mächte Geister seyn möchten, aber keine derselben dem Parakleten gleichkommen (ἐξισοῦσθαι τῷ παρακλήτῳ πνεύματι) könne; und wenn nach Theodoretus (Graec. affect. cur. 3, p. 790 Sch., p. 55 Sylb.) die

Christen sagen, τὸ πανάγιον πνεῦμα — ἰθύνειν καὶ κυβερνᾶν καὶ ἁγιάζειν οὐ μόνον ἀγγέλους καὶ ἀρχαγγέλους κ. τ. λ., so wird ihm eben auch hiermit nicht als etwa dem Vornehmsten unter den höheren Geistern, Engeln und Erzengeln eine Herrschaft über sie im Allgemeinen zugesprochen, sondern nur ein Leiten und Lenken, insofern dieß mit seinem Geschäfte der Heiligung, das Eusebius a. a. O. c. 6 mit einem weniger entschiedenen εἰκὸς δὲ auch auf diese κρείττους — δυνάμεις ausdehnt, in Zusammenhang steht.

Endlich ist noch übrig, auch über das mannichfach mißverstandene ἑπομένων in unsrer Stelle ein Wort hinzuzufügen. Das Heer der Engel könnte zunächst darauf führen, die ἑπόμενοι in dem Sinne von Kriegern zu nehmen, welche einem Heerführer, in unserm Falle dem κύριος Σαβαώθ, Folge leisten, und daß das fragliche Verbum allerdings gerade in dieser besonderen Bedeutung nicht selten vorkommt, darf als sattsam bekannt vorausgesetzt werden. Der Kürze halber verweise ich auf Sturz Lex. Xenoph. h. v. Man könnte aber auch an Diener denken wollen, die ihrem Herrn nachfolgen, Diener, wie etwa die λειτουργοὶ Hebr. 1, 7 nach Ps. 104, insbesondere an solche, die das Gefolge eines Fürsten bilden, eine gleichfalls so gangbare Bedeutung des Wortes, daß ausführlichere Belege hier wohl erläßlich scheinen. Ja man könnte ein Rangverhältniß bezeichnet glauben in der Art, wie die Dämonen und Heroen bei Plato legg. 5, p. 726 ἑπόμενοι τοῖς θεοῖς, früher 4, p. 717. 724 οἱ μετὰ θεοὺς heißen. Indessen wird man anstehn müssen, irgend eine dieser Bedeutungen in unsrer Stelle stattfinden zu lassen. Schon der Beisatz καὶ ἐξομοιουμένων, dem kurz vorhergehenden οὐδὲ — τὰς πράξεις ὁμοίας ἔχουσι gegenübergestellt, weist auf einen andern uneigentlichen Gebrauch hin, der sich in der ganzen Apologie bestätigt und erklärt. So lesen wir p. 53: μὴ ἕπεσθαι τοῖς ἀδίκως τι πράξασι (etwas weiter oben

δόξαις παλαιῶν ἑξακολουθεῖν); p. 57: τοὺς τὸν θεὸν δι' ἔργων, entgegen den Namenchriſten (p. 63) πείσαντας, ὅτι αὐτῷ εἵποντο (wo Thalemann dem Worte fälſchlich die Bedeutung von apparere alicui, ministrare unterlegt); p. 61: μετὰ τὸ τῷ λόγῳ πεισθῆναι — θεῷ — διὰ τοῦ υἱοῦ ἑπόμεθα; p. 70: ὃς (Menander) καὶ τοὺς αὐτῷ ἑπομένους — ἔπεισε (gleich darauf Marcion διδάσκων τοὺς πειθομένους); p. 71: ὃν (den Fürſten der böſen Geiſter) εἰς τὸ πῦρ πεμφθήσεσθαι μετὰ τῆς αὐτοῦ στρατιᾶς καὶ τῶν ἑπομένων ἀνθρώπων, welche letzteren nach Erwähnung der πονηροὶ ἄγγελοι Apol. 2, p. 48. gleichſam erläuternd οἱ ὅμοιοι γενόμενοι ἄνθρωποι genannt werden. Hiernach wird das fragliche Verbum von einer Nachfolge zu verſtehn ſeyn, dergleichen ſich in der Stellung des Schülers zum Lehrer, des Jüngers zum Meiſter zu erkennen gibt, und zu vergleichen daher mit dem ἀκολουθεῖν des N. T. (Lat. sectari) in dieſem Sinne, von einer Nachfolge, die ſich auf Ueberzeugung von der Wahrheit der mitgetheilten Lehre gründet, weßhalb es in einigen der angeführten Stellen mit πείθεσθαι verbunden, ja anderswo mit dieſem Worte als abweichender Lesart vertauſcht wird (ſ. Sturz a. a. O. n. 6, wo von einer varietas lect. die Rede iſt, über die auch für Plato nachzuſehn Buttmann zum Meno c. 15, Ed. Leo z. Crito c. 7); von einer Nachfolge endlich, die ſich durch Werke, durch ein der Lehre gemäßes Leben bethätigt, auf welchem Wege denn als höchſtes auch den Engeln aufgeſtecktes Ziel der Vollkommenheit eine ἐξομοίωσις mit Gott erreicht wird, die Juſtinus ſeiner vorwaltenden Richtung nach praktiſcher aufzufaſſen gewohnt iſt, als ein Clemens Alex. und Origenes, wiewohl auch dieſe ihre platoniſtiſche Gottähnlichkeit keineswegs in eine todte, unthätig verharrende Gnoſis ſetzen. Darum erſcheint das ἕπεσθαι und ἐξομοιοῦσθαι bei Juſtinus weſentlich gleichbedeutend mit Ausdrücken in unſrer Apologie wie μιμεῖσθαι τὰ προσόντα θεῷ ἀγαθά, ἄξιον — ἑαυτὸν δι' ἐρ-

γων δεικνύναι, αἱρεῖσθαι τὰ αὐτῷ ἀρεστά, ἑξακολουθεῖν οἷς φίλον αὐτῷ p. 58; κατὰ τὰς τοῦ Χριστοῦ καλὰς ὑποθημοσύνας βιοῦν p. 61 (entgegen dem οὐκ ἀκολούθως τοῖς διδάγμασιν αὐτοῦ βιοῦν p. 64); ὁσίως καὶ ἐναρέτως ἐγγὺς θεῷ βιοῦν p. 67. Was aber von den Menschen gilt, die ja nach Clemens (Strom. 7, p. 750) bis zu einer τελείωσις ἐξομοιουμένη θεῷ ἰσάγγελος heranreifen können, das findet mit geziemender Modification in der Hauptsache auch auf die Engel Anwendung, die mit Freiheit des Willens begabt sind, wie der Mensch, und eben darum, wie er, der Heiligung fähig und bedürftig.

Fragt man nun noch, ob der so entwickelte Sprachgebrauch dem Justinus, bei welchem er sich auch sonst findet, wie Tryph. p. 363, wo das ἕπεσθαι θεῷ dem Befolgen von Vorschriften unverständiger und blinder jüdischer Lehrer entgegengesetzt wird, eigenthümlich angehöre, oder ob er ihn anderswoher entlehnt habe, so könnte man versucht werden, ihn aus dem hebraisirenden ὀπίσω πορεύεσθαι der LXX. und des diese Sprechweise herübernehmenden N. T. (s. Schleusner's Lex. in LXX. und in N. T. v. ὀπίσω) wie aus der nächsten Quelle herzuleiten, insonderheit da Clemens Alex. Strom. 2, p. 403. vergl. mit p. 418, A. (wo nebenbei der Unterschied zwischen τὸ κατ' εἰκόνα und τὸ καθ' ὁμοίωσιν, den „einige der Christen" machten, — keineswegs alle, wie z. B. nicht der Verfasser der Cohort. ad Graec. p. 36. und überhaupt diejenigen nicht, welche Genes. 1, 26. nicht mit Clemens Paed. p. 133 d. und p. 132 d. von dem vollkommenen Menschen Christus, sondern von dem Menschen im Allgemeinen verstehn, vergl. Suic. Thes. eccl. T. I. v. εἰκών — am klarsten auseinander gesetzt wird, was Segaar zu qu. div. salv. 36. nicht gehörig beachtete) und ebenso 5, p. 591. für die platonische ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατὸν oder die ἐξομοίωσις ἡ πρὸς θεὸν als Gipfel aller Vollkommenheit nur einen andern Namen erkennt in der ἀκολουθία oder θεία ἀκ. des Gesetzes nach der mo-

saischen Stelle ὀπίσω κυρίου τοῦ θεοῦ ὑμῶν πορεύεσθε, welche Nachfolge denn κατὰ δύναμιν ἐξομοιοῖ. Gleichwohl aber wird man in Betracht der philosophischen Bildung des Justinus und seiner durch sie bestimmten Denk- und Darstellungsart doch kein Bedenken tragen, sich dafür zu entscheiden, daß unser Apologet seinen Ausdruck nicht aus dieser Quelle, sondern unmittelbarer aus der damals gäng und geben, vornehmlich durch platonische Schulen überlieferten Philosophensprache geschöpft habe. Ich führe hier nur an aus Plato Phaedr. p. 248 A. αἱ δὲ ἄλλαι ψυχαὶ, ἡ μὲν ἄριστα θεῷ ἑπομένη καὶ εἰκασμένη, Pol. 3, p. 400 C. τὸ εὔρυθμον γε — τῇ καλῇ λέξει ἕπεται ὁμοιούμενον, aus Philo Migr. Abr. V. 1, p. 463. Mang. ὁ δὲ ἑπόμενος θεῷ — συνοδοιπόροις χρῆται τοῖς ἀκολουθοῦσιν αὐτοῦ λόγοις, οὓς ὀνομάζειν ἔθος ἀγγέλους, aus Plutarch audit. p. 37 d. — ὅτι ταὐτόν ἐστι τὸ ἕπεσθαι θεῷ καὶ τὸ πείθεσθαι λόγῳ, und verweise für alles Uebrige auf Wyttenbach zu Plutarch d. ser. num. vind. p. 27—28, auf welchen sich auch Ast beruft in seinen Annott. in Plat. opp. T. I. p. 420.

3.

Unter welcher Dynastie haben die Israeliten Aegypten verlassen?

Beantwortet von

Dr. J. Ch. C. Hofmann,

Repetenten des theologischen Ephorats in Erlangen.

Die Erzählung von der Mißhandlung der Israeliten in Aegypten wird Ex. 1, 8 mit den Worten eingeführt: וַיָּקָם מֶלֶךְ־חָדָשׁ עַל־מִצְרַיִם אֲשֶׁר לֹא־יָדַע אֶת־יוֹסֵף. Man fand es unbegreiflich, wie ein inländischer König, wenn auch Jahrhunderte nach Joseph, von dessen ungemeinen Verdiensten um Aegypten und die Pharaonen nichts gewußt haben sollte, und vermuthete, es möchte etwa ein ausländisches Geschlecht oder gar ein ausländisches Volk zur Herrschaft gelangt seyn, was mit jenen Worten וַיָּקָם מֶלֶךְ־חָדָשׁ angedeutet würde. Wäre dann vielleicht עַמּוֹ (V. 9) nicht das ägyptische, sondern das fremde Volk, von welchem eher gesagt werden konnte, es sey schwächer an Zahl, als das israelitische? Dann würde die Befürchtung וְנוֹסַף גַּם הוּא עַל־שֹׂנְאֵינוּ (V. 10) für den Fall eines Aufstandes gegen die verhaßten Fremden sehr gegründet seyn. Nun findet sich bei Manetho (Ioseph. c. Ap. I, 14—16; Euseb. praep. evang. X, 13; Euseb. chron. p. 99 ed. Ang. Mai., cf. Scholiast. Plat. ad Timaeum p. 202 ed. Ruhnken.; Sync. chron. I, p. 113—114 ed. Dindorf) die Nachricht, Aegypten sey, der Berechnung nach um die Zeit des Aufenthalts der Israeliten daselbst, von einem aus Osten gekommenen Hirtenvolke unterjocht und übel behandelt worden. Kein Wunder, wenn man auf den Gedanken kam, in den Hyksos, den Königen dieses Hirtenvolkes, jene neue Dynastie gefunden zu haben. Aber für welches Volk sollte man jene

Hirten halten? Denn die Angaben Manetho's fand man zu unbestimmt, um aus ihnen allein zu einem sichern Ergebnisse zu kommen. Man rieth auf die Ismaeliter, Edomiter, Horiter, Kanaaniter, Amalekiter. Nur die letzte unter diesen Vermuthungen hat sich in unsere Zeit herüber gerettet: alle übrigen waren zu ungegründet, um nicht, so wie sie aufgestellt waren, in sich selbst zusammenzufallen. Aber auch Amalekiter können die Hykfos nicht gewesen seyn. Wie kommt es denn, daß nirgends, auch Ex. I, 8 nicht, erwähnt wird, aus dem bekannten Volke der Amalekiter seyen die neuen Könige gewesen; was um so nöthiger gewesen wäre, wenn man mit Recht behauptete, nur bei jener Annahme lasse sich völlig begreifen, warum die Israeliten gleich nach ihrem Durchzuge durch das rothe Meer von den Amalekitern angegriffen, und warum wiederum die Amalekiter von den Israeliten bis zur Vernichtung bekriegt worden sind. Aber dieses ist um jenes, und jenes um der Beute willen geschehen. Ueberhaupt aber, wenn nicht eine ägyptische, sondern eine fremde, den Aegyptern selbst aufgezwungene Dynastie die Israeliten bedrückt hat, warum ist es nicht gesagt? Aus allen Stellen, wo von jener Bedrückung die Rede ist, kann Niemand etwas Anderes ersehen, als daß Aegypter und ägyptische Könige sich so versündigt haben und so bestraft worden sind.

So haben vielleicht Jene Recht, welche meinen, vielmehr die Dynastie, unter welcher Jakob nach Aegypten gezogen ist, sey eine ausländische, sey die Dynastie der Hirten gewesen. Dann hätten etwa die Könige von Theben Niederägypten zugleich befreit und sich unterworfen. Nicht übel würde auf diese Weise sich erklären, wie die Kinder Israel, auch Viehhirten, so gut aufgenommen, von den thebanischen Königen aber als von echten Aegyptern, in welchen durch die Hykfos gerade der Haß gegen Hirten und Hirtenleben gesteigert worden war, bedrückt,

ja mit Vertilgung bedroht werden konnten. Sehr begreiflich wäre die Furcht, die Israeliten möchten bei einem ähnlichen Angriffe, wie der der Hyksos gewesen wäre, sich zum Feinde schlagen und, wenn auch jener Angriff mißglückte, doch unbestraft aus dem Lande ziehen. Aber der König, welchem Jakob vorgestellt wird, scheint doch kein Hirtenkönig gewesen zu seyn. Er wird, ganz wie andere Könige Aegyptens, Pharao genannt, was gewiß nicht geschähe, wenn ein so folgenreicher Unterschied zwischen der damaligen Dynastie und der spätern gewesen wäre. Er nimmt ihn freilich wohl auf; aber wie hätte er auch den Vater seines vornehmsten Dieners, dessen Alter und Gestalt schon Ehrfurcht gebot, anders aufnehmen, wie hätte er ihn bloß deßwegen, weil er das Haupt eines Hirtenstammes war, übel aufnehmen sollen? Daß aber die 70 Seelen der Kinder Israel vorzüglich deßhalb ins Land gerufen worden seyen, um dem Großvezier Joseph und seinem Könige ihre Plane durchsetzen zu helfen, ist eine ebenso lächerliche Vermuthung, wie jene, der König habe, um volle Souverainität zu erlangen, eine Reihe von Jahren hindurch die Nilüberschwemmungen in Aethiopien zurückhalten lassen. Hätte damals ein Hirtenvolk über Aegypten geherrscht, wo hätten in diesem Lande des Ackerbaues neben dessen Herden auch die der Kinder Israel Platz finden sollen? Denn daß Jakob seine Herden in Kanaan gelassen habe, ist freilich vermuthet worden, aber, wie so vieles Andere, eine bloße Vermuthung. Würden nicht die Hyksos das Land, welches Joseph und der König als das beßte Weideland Aegyptens bezeichnen, für sich selbst in Besitz genommen haben? Auch setzt Manetho die Wohnsitze der Hyksos in Aegypten östlich vom bubastischen Nilarme, also ungefähr in die Gegend, wo Gosen am wahrscheinlichsten vermuthet wird. Alles dieß gilt aber fast ebenso stark gegen die Meinung, welche die Israeliten unter den Hyksos Aegypten verlassen läßt.

Was sollen wir nun von den Hykſos halten? Daß ſie ſchon vor Joſeph's Erhöhung aus Aegypten vertrieben worden waren? Oder daß ſie erſt nach dem Auszuge der Iſraeliten dahin gekommen ſind? Wie Newton ſie für Kanaaniter hält, welche vor Joſua nach Aegypten geflohen ſind. Aber keine von dieſen beiden Annahmen ſtimmt mit der ägyptiſchen und iſraelitiſchen Zeitrechnung. Dieß zu beweiſen, werden wir etwas weit ausholen müſſen.

Wir nehmen zum Ausgangspunkte für unſere rückwärts gehende Berechnung am ſicherſten die Schlacht bei Megiddo, welche in das Todesjahr des Joſias und wahrſcheinlich in das erſte Jahr Nechao's, 609 oder 611 v. Chr., fällt. Daß dieſe Schlacht mit der bei Magdolus (Herodt. II, 159) eine und dieſelbe iſt, glaubt man jetzt wohl ziemlich allgemein, und man würde überhaupt aufhören, daran zu zweifeln, wenn man einſähe, daß Kadytis nur Jeruſalem ſeyn könne, was aus Herodt. III, 5 ſicherer, als man bisher gemeint hat, bewieſen werden kann. Denn welche Seehandelsorte ſollen zwiſchen Gaza, wofür man Kadytis noch am wahrſcheinlichſten gehalten hat, und Jenyſus liegen? Wohl aber liegen von Joppe bis Jenyſus Askalon, Asdod, Jamnia und Gaza; Joppe aber iſt gleichſam der Hafen Jeruſalems. Zieht man eine Linie von Jeruſalem nach Joppe, ſo kann man verſtehen, wie Herodotus von Grenzen der Stadt Kadytis ſprechen konnte. Er will die Grenzen der paläſtinenſiſchen Syrer, worunter er nach II, 104 die Philiſter nicht meinen konnte, an der Küſte, um deren Beſchreibung es ihm III, 5 zu thun iſt, angeben. Nun findet er von Joppe oder Jamnia an, was ihm in gleicher Richtung mit Jeruſalem liegt, eine andere Bevölkerung, welche er für arabiſch hält; alſo gibt er dort die Grenze der Stadt Kadytis oder Jeruſalem an. Auch iſt ganz überſehen worden, daß ſchon Pſammitich Asdod, nördlich von Gaza, eingenommen hatte.

Wir setzen ferner als ziemlich gesichert voraus, daß vom Anfange des salomonischen Tempelbaues oder vom vierten Jahre der Regierung Salomo's bis auf die Schlacht bei Megiddo 400 Jahre verflossen sind. Vom Anfange des Tempelbaues aber zurück bis auf den Auszug aus Aegypten werden 1 Kön. VI, 1 480 Jahre gerechnet. Doch diese Angabe ist zu angefochten, um ohne Beweis angenommen werden zu dürfen. In der Hoffnung, daß man uns nicht hinterdrein die Rechnung des Josephus (Antiqq. VIII, 3, 1) oder die Lesart der chinesischen Juden als bessere Autoritäten entgegenhalten werde, versuchen wir es, diesen Beweis aus den Angaben der heiligen Schrift zu führen.

Wir haben vor Allem zwei Reihen zusammenhängender Zeitangaben, die Jahre der Könige:

Salomo bis zum Anfange des Tempelbaues	3
David	40
Saul	40
	83

und die Zeiten der Knechtschaft oder Ruhe von Kuschan Rischataim bis auf Gideon's Tod:

Ruhe durch Gideon . .	40
Herrschaft der Midianiter . .	7
Ruhe durch Barak . . .	40
Herrschaft des Jabin . . .	20
Ruhe durch Ehud . . .	80
Herrschaft des Eglon . . .	18
Ruhe durch Athniel . .	40
Herrschaft des Kuschan Rischataim	8
	253

oder, da hier wohl mehrmals Jahre in einander fallen, 250.

Samgar bedarf keiner besondern Zeitangabe, da er, nach der Weise, wie Richt. III, 31, vgl. IV, 1, von ihm erzählt wird, offenbar in die Zeit der Ruhe durch Ehud gehört.

Endlich wissen wir auch die Dauer des Zugs durch die Wüste: 40 Jahre. Nicht genau zu bestimmen ist dagegen die Zeit von Josua's Uebernahme des Oberbefehls bis auf die Unterjochung der Israeliten durch Kuschan Rischataim und die von dem Ende der Ruhe durch Gideon bis auf Saul's Erhebung zum Könige. Für letztere haben wir zwar eine Menge von Angaben, wie es aber damit zu halten ist, wird folgendes Beispiel zeigen. Richt. X, 7 heißt es, Jehova habe die Israeliten in die Hand der Philister und Ammoniter gegeben; es folgt aber bloß eine Erzählung von dem Siege Jephtha's über die Ammoniter, und danach die Aufzählung von mehrern Richtern. Erst XIII, 1 wird wiederholt, der Herr habe die Israeliter in der Philister Hand gegeben, und zwar 40 Jahre lang, und dann folgt die Erzählung von Simson's Geburt, Leben, Thaten und Tod. Dieß kann aber weder so verstanden werden, als seyen die 40 Jahre der Herrschaft der Philister nur bis zu Simson's Empfängniß und Geburt gerechnet, noch auch, als seyen sie mit seinem Auftreten wider diese Feinde zu Ende gegangen; denn jene Herrschaft der Philister dauerte fort, durch Simson nur hier und da gestört, und überdauerte diesen selbst; daher es auch XV, 20 heißt, er habe Israel gerichtet בִּימֵי פְלִשְׁתִּים. Mit Simson's Tode schließt aber die fortlaufende Geschichte des Buchs der Richter, ohne daß das erste Buch Samuelis die Geschichte Eli's an die Simson's irgend anknüpft. Wir sehen nur auch unter Eli die Philister gefährlich und übermächtig: sie rühmen sich ihrer Herrschaft über die Israeliten (1 Sam. IV, 9). Erst 1 Sam. VII. siegen die Israeliten unter Samuel in einer großen Feldschlacht über sie und gewinnen alle Städte wieder; worauf es V. 14 heißt: וַיְהִי שָׁלוֹם בֵּין יִשְׂרָאֵל וּבֵין הָאֱמֹרִי, so daß nun erst Israel vor allen seinen Feinden Ruhe hatte. Von dem Siege aber, welchen die Philister über Eli's Söhne davon getragen hatten, bis auf jenen des Samuel, waren inzwischen 20

Jahre (VII, 2) verflossen. Sonach fallen die letzten 20 Jahre von Eli's Richteramt und die nächsten 20 nach seinem Tode mit den 40 Jahren der Herrschaft der Philister und mit dem Leben Simson's zusammen. Daß im Buche der Richter noch nichts von Eli gesagt ist, kommt daher, weil das Leben Simson's keine Veranlassung gab, ihn zu nennen. Dagegen war im ersten Buche Samuelis keine Veranlassung, Simson zu nennen. Wie Simson und Samuel ganz verschieden neben einander stehen, ohne Berührung, so auch ihre Geschichten. Simson steht nur der äußeren Bedrängniß seines Volkes gegenüber, Samuel vorzugsweise der innern Verderbniß. So gehört jener in das Buch der Richter, dieser in Zusammenhang mit David. Denn die Geschichten dieser Bücher sind großentheils nicht chronistisch, sondern, wenn man das Wort so brauchen darf, pragmatisch geordnet. Ist nun aber Obiges richtig, so waren in der Zeit der Philister zwei Richter zugleich in Israel, Eli und Simson. Ja, es hat wohl ihrer noch mehr zu gleicher Zeit gegeben. Wo gerade Noth war, erhob sich einer, half und blieb von da an sein Leben lang geehrt, aber zunächst nur da, wo er geholfen hatte. Als die Gileaditer sich von den Ammonitern bedrängt sahen, machten sie Jephtha zu ihrem Haupte, und er blieb es bis an seinen Tod; aber mit den Ephraimitern mußte er Krieg führen, und wir haben keine Spur, daß er seinen Sieg über sie zu ihrer Unterwerfung benutzt hätte. Abimelech war Herr über Sichem, dessen Bürger ihn gewählt hatten; von einer weiteren Herrschaft lesen wir nichts, und dennoch heißt es, er habe Israel 3 Jahre lang gerichtet. Richten heißt also nichts weiter, als ein vorwiegendes Ansehen besitzen, und wer dieses bei irgend einem Stamme besaß, der richtete Israel. Es war ja die ganze Zeit, da Israel ohne König war, nicht eine Zeit geordneter Regierung, daß etwa nach dem Tode eines Richters von seinem Stamme ein neuer für das ganze Volk gewählt wurde,

ſondern es that ein jeder Stamm, was ihm gut dünkte. Da nun bald dieſer, bald jener Stamm von Feinden bedrängt wurde, ſo erhob ſich nun hier, nun dort einer, zu helfen. Daher ſind die Richter in der Zeit der Bedrängniß nach Gideon's Tode aus ſo verſchiedenen Stämmen. Wenn es aber heißt וַיִּשְׁפֹּט אַחֲרָיו, ſo bedeutet dieß nicht eine Nachfolge, ſondern daſſelbe, was Richt. X, 1 וַיָּקָם לְהוֹשִׁיעַ.

Hiernach hat die Zeit von Gideon's Tode bis auf Saul's Erhebung zum Könige etwa folgende Geſtalt:

Abimelech 3 Jahre

Thola 23 J. Eli 40 J. Jair 22 J.

Ammoniter 18 J.

Philiſter 40 J.

Jephtha 6 J.

Ebzon Simſon 20 J.

Elon

Samuel

Abdon.

Das Richteramt Samuel's beginnt aber nicht erſt mit der Verſammlung der Iſraeliten in Mizpa, welche 1 Sam. VII, 6 erzählt iſt, ſondern hier erfahren wir nur eine beſonders wichtige Aeußerung ſeines richterlichen Anſehens, welches ſich von jetzt an über ganz Iſrael verbreitet. Schon vor Eli's Tode war Samuel ein dem ganzen Volke bekannter Prophet geweſen; es bedurfte alſo wohl, nachdem auch jene 20 Jahre nach Eli's Tode verfloſſen waren, nicht mehr langer Zeit, bis er alt war und dem Volke einen König geben mußte. Setzen wir nun die 18 Jahre der Ammoniter gleichzeitig mit den 40 der Philiſter und das Leben Simſon's gleichzeitig mit den letzten Jahren Eli's und dem Anfange des Richteramts Samuel's, ſo ſind von Gideon bis auf Saul etwa 60 Jahre verfloſſen. Denn die Jahre der Ammoniter und Philiſter beginnen gleich nach jenen 40, von welchen es Richt. VIII. 28 heißt, daß ſie in Gideon's Tagen Jahre der Ruhe geweſen ſeyen; die Jahre

der Ruhe sind aber immer bis zum Wiederanfange der Noth gerechnet. Ueberhaupt sind die eigentlichen chronologischen Angaben im Buche der Richter nicht die Jahre der Richter, sondern die der fremden Herrschaft und der Ruhe des Landes. Nach Richt. VIII, 28 kommt aber keine Angabe mehr von Jahren der Ruhe, weil eben die 40 Jahre der Philister erst 1 Sam. VII. zu Ende gehen. Findet man endlich darin eine Schwierigkeit, daß nach unserer Berechnung die 40 Jahre Eli's zur Hälfte in jene 40 der Ruhe durch Gideon fallen, so ist sie theils so zu heben, daß man aus VIII, 28 und 33 erkennt, die Jahre der Ruhe haben über Gideon's Tod hinaus gedauert, theils so, daß man annimmt, ein Richteramt, wie das Eli's, ein mehr priesterliches, habe neben dem des Gideon wohl eine Zeit lang bestehen können.

Es ist nun noch die Zeit vom Uebergange über den Jordan bis zur Unterjochung des Volkes durch Kuschan Rischataim zu ermessen. Als Kundschafter, als eines der Häupter der Kinder Israel (Num. XIII, 3) konnte Josua gewiß nicht unter 40 Jahre alt seyn. Dann war er bei Uebernahme des Oberbefehls fast 80 alt; er lebte also von da an noch etwa 30 Jahre. Nach seinem Tode aber war es nur so lange ruhig, bis die Aeltesten Israels, welche mit Josua ins Land gezogen waren und ihn noch überlebten, auch gestorben waren. Diese Zeit kann nicht sehr lange gedauert haben, da Athniel, der nachherige Erretter Israels aus der Knechtschaft unter Kuschan Rischataim, bald nach Josua's Tode zur Belohnung für die Eroberung von Kiriath Sepher, Caleb's jüngste Tochter zum Weibe bekam (Richt. I, 13). Um so sehr viel ist demnach die Berechnung des Josephus (Antiqq. V, 1, 29; VI, 5, 4) auf 43 Jahre nicht zu gering.

Die ganze Zeit vom Auszuge aus Aegypten bis zum Anfange des Tempelbaues wird also folgendermaßen zu berechnen seyn:

Zug durch die Wüste . .	40	Jahre
bis auf die Unterwerfung durch Kuschan Rischataim etwa . . .	45	„
bis zum Aufhören der Ruhe durch Gideon	250	„
bis zur Erhebung Saul's etwa .	62	„
bis zum Anfange des Tempelbaues .	83	„
	480	Jahre.

Hiermit sind die 450 Jahre, welche Paulus Apg. XIII, 20 auf die Zeit der Richter rechnet, so wenig im Widerspruche, als, wie wir sehen werden, Gal. III, 17 mit Ex. XII, 40.

Die Dauer des Aufenthalts der Israeliten in Aegypten ist Ex. XII, 40 mit ausdrücklichen, deutlichen Worten, die eine andere Erklärung unmöglich zulassen, auf 430 Jahre angegeben. Die Autorität der Septuaginta oder des samaritanischen Textes oder des Josephus (Antiqq. II, 15, 2) ist in solchem Falle, wo die Verlegenheit Aenderungen schafft, gar keine. Gen. XV, 13 offenbart Jehova dem Abraham: גֵּר יִהְיֶה זַרְעֲךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וַעֲבָדוּם וְעִנּוּ אֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה. Sollte ihm Gott hier etwas vorhersagen, was zum Theile schon an ihm selbst erfüllt ist oder noch erfüllt werden soll, den Aufenthalt in Kanaan? Denn das müssen diejenigen annehmen, welche meinen, die 430 Jahre seyen von der Berufung Abraham's an zu rechnen. Ferner war Kanaan für Abraham's Samen nicht אֶרֶץ לֹא לָהֶם, ein Ausdruck, womit dieses Land dem Lande des Eigenthums entgegengesetzt wird; Kanaan war aber schon damals Eigenthum des Samens Abraham's durch die Verheißung, obwohl noch nicht durch den Besitz. Vollends aber von Knechtschaft und Bedrückung war ja in Kanaan keine Rede. Es muß dabei bleiben, daß Gott an jener Stelle von der Dienstbarkeit in Aegypten spricht, wo die Israeliten auch in der günstigsten Zeit ihres Aufenthalts doch Unterthanen eines fremden Königs, bald aber auch Knechte eines fremden Volkes waren. Es muß dabei bleiben, obgleich es gleich hernach (V. 16) heißt:

וְדוֹר רְבִיעִי יָשׁוּבוּ הֵנָּה, ja gerade weil es hier so heißt. Denn דור ist dem Hebräer nicht eine künstlich berechnete γενεά, deren drei ein Jahrhundert füllen, sondern, wie Gen. VII, 1 allein beweisen kann, die Gesammtheit aller gleichzeitig lebender Menschen, was nach damaliger Lebensdauer für jedes Geschlecht ein Jahrhundert gibt, so daß mit רְבִיעִי דוֹר und mit אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה eins und dasselbe gesagt ist. Aber gibt nicht Paulus (Gal. III, 17) im Einklange mit den LXX. 430 Jahre an von der Verheißung bis zur Gesetzgebung? Wie sollte er auch anders? Es kommt ihm weder Apg. XIII, 20, noch hier darauf an, eine genaue chronologische Bestimmung zu geben, was aber wohl die Absicht von Ex. XII, 40 ist; sondern nur bemerklich will er machen, dort, wie lange Gott das immer wieder abgöttische Israel mit Richtern begnadigt hat, hier, wie spät erst auf die Verheißung das Gesetz gegeben ist. Er hätte erst eine Berechnung anstellen müssen, um die Jahre bis zur Wanderung nach Aegypten zu finden oder darzulegen, zumal da seine Leser wohl großentheils die Deutung der 430 Jahre bei den LXX. kannten; die Zahl 430 fand er schon vor und brauchte sie bloß seinen Lesern ins Gedächtniß zu rufen. Es fragt sich also nur, wie es zu erklären ist, daß in den Genealogien aus der ägyptischen Zeit sich gewöhnlich nur 4 Glieder finden. Aber wie soll man es denn erklären, daß sich aus derselben Zeit 6-, 7-, ja 10gliederige Genealogien finden?

Num. XXVI, 29-33.	1 Chron. II.	1 Chron. VII, 22-26.
Joseph	Juda	Ephraim
Manasse	Perez	Bria
Machir	Hezron	Rephah und Resephy
Gilead	Caleb	Thelah
Hepher	Hur	Thahan
Zelaphehad	Uri	Lardan
	Bezaleel	Ammihud
		Elisama
		Nun
		Josua.

Die Erklärung gibt sich am einfachsten aus den mancherlei Gestalten, in welchen dieselbe Genealogie Levi's, auf welche man sich beruft, an verschiedenen Orten sich findet:

Ex. VI. Levi	1 Chron. VI. Levi	1 Chron. VI. Levi
Kahath	Kahath	Kahath
Jezehar	Amminadab	Jezehar
Korah	Korah	Korah
	Assir	Abiassaph
		Assir

Ex. VI. Levi	1 Chron. VI. Levi
Merari	Merari
Maheli u. Musi	Musi
	Maheli

Ex. VI. Levi	1 Chron. VI. Levi	1 Chron. VI. Levi
Gerson	Gerson	Gerson
Libei	Jahath	Libei
	Simei	Jahath
	Sima	Sima

Es sind also theils einzelne Glieder weggelassen, theils mehrere zusammengefaßt worden; die gewöhnlich vorkommenden vier Glieder sollen nur die vier Geschlechter darstellen, welche in Aegypten gewohnt haben. Eben deßhalb ist auch das Alter von Levi, Kahath, Amram und Moses angegeben, nicht aber, damit man daraus berechnen sollte, wie lange die Israeliten in Aegypten gewesen sind, was man ja doch nicht könnte.

Nachdem wir so die Richtigkeit der Zeitangaben Ex. XII, 40 und Kön. VI, 1 nachgewiesen haben, kennen wir den Umfang des Zeitraums von der Wanderung der Kinder Israels nach Aegypten bis zur Schlacht bei Megiddo folgender Gestalt:

Aufenthalt in Aegypten	430 Jahre
bis zum Anfange des Tempelbaues	480 „
bis zur Schlacht bei Megiddo	400 „
	1310 Jahre.

Hiermit haben wir nun die ägyptiſchen Zeitangaben von Necho's Regierungsantritt zurück bis auf den Tod des Tethmoſis, welcher die Hykſos vertrieben haben ſoll, in der dreifachen Geſtalt, in welcher ſie uns erhalten ſind, zu vergleichen.

Nach Euſebius:			Nach Julius Africanus:	
Pſammitich	54	(45) Jahre	Pſammitich	54 Jahre
Necho I.	8	(6)	Necho I.	8
Nekepſus	6		Nerepſus	6
Stephinathis	7		Stephinates	7
Ameres	12	(18)		
25. Dynaſtie	44		25. Dynaſtie	40
24. „	44		24. „	6
23. „	44		23. „	89
22. „	49		22. „	120
21. „	130		21. „	130
20. „	172		20. „	135
19. „	194		19. „	209
Amenophis	40		Amenoph	19
Rameſſes	68		Rammeſſes	1
Armais	5		Armeſes	5
Cherres	15		Acherres	12
Ancheres	8		Chebres	12
Achencheres	16		Rathos	6
Orus	28		Acherres	32
Amnoſis	31		Horus	37
			Amenoph	31
	975 Jahre.			959 Jahre.

Nach Syncellus:

Pſammitichus geſtorben 4876 n. E. d. W.
Tuthmoſis „ 3879
997 Jahre.

Nach Joſephus (c. Apion. I, 15—16) zählt Manetho von der Austreibung der Hykſos bis auf die Vertreibung

des Armais durch Sethosis 393 oder, wie es nach den einzelnen Zahlenangaben heißen muß, 293 Jahre. Uns reicht es hin, daß allen diesen verschiedenen Angaben zufolge die Israeliten mit den Hykfos längere oder kürzere Zeit zusammengewesen seyn müßten. Und doch hat uns eben dieß oben unmöglich geschienen. Betrachten wir die ägyptischen Zeitangaben von der Herrschaft der Hykfos, so fällt uns zunächst ihre große Verschiedenheit auf.

Nach Eusebius:

17. Dyn.	Saites	19 J.	
	Beon	43	lat.: 40
	Aphophis	14	lat.: Archles 30
	Archles	30	lat.: Aphophis 14
		106 (103) J.	

Nach Julius Africanus:		Nach Josephus (c. Ap.):	
15. Dyn. (Hirten)		Salatis	19 J.
Saites	19 J.	Beon	44 J.
Beon	44	Apachnas	36 J. 7 M.
Pachnan	61	Apophis	61 J.
Staan	50	Janias	50 J. 1 M.
Archles	49	Assis	49 J. 2 M.
Aphobis	61	ꝛc. ꝛc.	
	284 J.	Im Ganzen	511 Jahre.

16. Dyn. 32 Hirtenkönige
518 Jahre

17. Dyn. 43 Hirtenkönige,
43 thebanische Könige daneben.
153 Jahre.

Nach Syncellus sind vom Regierungsanfange des Salatis oder Silites bis zum Tode des Tuthmosis 3879 — 3477 = 402 Jahre verflossen. Hiervon sind aber 25 abzurechnen, welche Tuthmosis nach Austreibung der Hykfos noch regiert haben soll; also bleiben 377. Bei

Eusebius sind die 15. und 16. Dynastie, welche beide Julius Africanus den Hirten zutheilt, jene eine diospolitanische von 290, diese eine thebanische von 150 Jahren, und die Könige der 18., einer diospolitanischen, haben bis zum Tode des Tuthmosis, welcher bei ihm nur 9 Jahre hat, 106 Jahre regiert. Daß die Hirten 955 Jahre in Aegypten gewesen sind, wie es bei Julius Africanus erscheint, wird wohl Niemand glauben. Auffallen muß, wie nahe die 518 Jahre seiner 16. Dynastie mit den 511 der Hykfos bei Josephus zusammentreffen; ferner, daß die Jahre seiner 15. Dynastie denen der diospolitanischen 15. bei Eusebius, die seiner 17., neben welcher thebanische Könige regiert haben sollen, denen der thebanischen 16. bei Eusebius entsprechen. Man sieht, wie er zwei verschiedene Angaben zusammengeworfen hat. Neben der 15. Dynastie des Julius Africanus sollen nach Syncellus (p. 194) vier tanitische Könige 254 Jahre, neben der 17. nach Julius Africanus 43 thebanische 153 Jahre regiert haben. 43 Könige auf 153 Jahre wären jedenfalls zu viel. Vergleichen wir aber die 38 thebanischen Könige des Eratosthenes, welche die erste Periode seiner ägyptischen Geschichte ausfüllen, und die 5 thebanischen Könige, welche bei Eusebius die 16. Dynastie ausmachen und 150 (bei Julius Africanus 153) Jahre regiert haben, so finden wir, daß jene 43 sämmtliche Könige des Eratosthenes sind vom Anfange seines ägyptischen Reichs bis zum Ende der Hirtendynastieen. So haben sich uns die übergroßen Verschiedenheiten etwas ausgeglichen; und die 518 Jahre bei Julius Africanus, die 511 Jahre bei Josephus, die 437 bei Julius Africanus und die 377 bei Syncellus, unter welchen 437 die mittlere Zahl ist, erinnern leicht an die 430 Jahre des Aufenthalts der Israeliten in Aegypten.

Wie? wenn die Israeliten eben selbst die Hykfos wären? Wir wollen im Hinblicke auf diese schon öfters aus-

gesprochene Vermuthung die Nachrichten über die Hykſos näher betrachten.

„Unter der Regierung des Timaus kam unerwartet aus Osten unbekanntes Volk (ἄνθρωποι τὸ γένος ἄσημοι) und eroberten ohne Kampf jenen (den östlichen) Theil Aegyptens unter vielen Grauſamkeiten. Einen aus ihrer Mitte, Salatis, machten ſie zum Könige. Dieſer brandſchatzte von Memphis aus Unter- und Oberägypten. Gegen die Aſſyrer befeſtigte er die Oſtgrenze. So befeſtigte und beſetzte er öſtlich vom bubaſtiſchen Nilarme die Stadt Auaris und machte ſie zu ſeinem Waffenplatze, wo ſeine Leute Getraide und Sold empfingen.“ Wenn man bei dieſer Erzählung einen Augenblick vergeſſen will, daß die Iſraeliten nicht mit Waffengewalt nach Aegypten gekommen ſind und das Land nicht erobert haben, ſo paßt das Uebrige ganz gut auf ſie. Sie waren allerdings den Aegyptern ἄνθρωποι τὸ γένος ἄσημοι. Ohne Kampf ſind ſie nach Aegypten gekommen. Auaris liegt öſtlich vom bubaſtiſchen Nilarme, alſo ungefähr in der Landſchaft, wo am wahrſcheinlichſten Goſen zu ſuchen iſt. Die Befeſtigung der Oſtgrenze könnte man in der freilich erzwungenen Erbauung der Waffenplätze Pitom und Ramſes finden, wenn anders dieſe Städte im nordöſtlichen Aegypten lagen. Die Erzählung fährt fort: „Nach mehreren Jahrhunderten empörte ſich zuerſt die Thebais, dann das übrige Aegypten. Aliſphragmuthoſis (ein Schreibfehler ſtatt Miſphragmuthoſis) ſchlug die Hykſos und ſchloß ſie in Auaris ein. Sein Sohn Thummoſis oder Tethmoſis belagerte ſie hier, und da er ſie nicht bezwingen konnte, gewährte er ihnen, es waren 200,000 Mann, freien Abzug mit aller ihrer Habe. Sie zogen durch die Wüſte nach Syrien, wo ſie Jeruſalem bauten.“ Zwei Könige waren es, welche die Iſraeliten bedrängten, welche die Hykſos bekriegten. Der zweite kann ſie doch nicht bezwingen, er muß ſie mit aller

ihrer Habe aus Auaris (Gosen) abziehen lassen. Der Name Jerusalem ist bedeutsamer, als alles Uebrige.

Aber die Hyksos werden noch einmal genannt, bei der Empörung und dem Auszuge der Aussätzigen. „Amenophis, welchen Manetho nach Rampses nennt, wollte gerne die Götter sehen. Ein Priester sagte ihm, es würde ihm verstattet seyn, wie es schon einem seiner Vorfahren verstattet gewesen, wenn er das Land von allen Unreinen und Aussätzigen säubern wollte. Man brachte sie, 80,000 an der Zahl, darunter auch Priester, in die Steinbrüche östlich vom Nil, wo auch schon andere Aegyptier arbeiteten. Nach einiger Zeit brachte sich jener Priester ums Leben und hinterließ eine Weißagung, die Aussätzigen würden Hülfe bekommen und Aegypten beherrschen. Nun geschah es, daß ihnen der König auf ihr Bitten die seit dem Auszuge der Hirten leere Stadt Auaris gab. Hier machten sie Osarsiph, einen Priester aus Heliopolis, zu ihrem Haupte, welcher sich von da an Moses nannte. Dieser gebot ihnen, keine Götter anzubeten, jederlei Thiere, heilige und unheilige, zu schlachten und zu verzehren, und nur mit ihres Gleichen Verkehr zu haben. Dann rüstete er sich gegen Amenophis und rief die Hirten von Jerusalem zu Hülfe. Sie kamen. Amenophis, eingedenk jener Weißagung, ließ sich in kein Treffen ein, sondern schaffte seinen Sohn zu einem Freunde, ließ die Götterbilder vergraben, die heiligen Thiere nahm er mit sich, und so zog er mit dem beßten Theile seines Volks nach Aethiopien, wo er 13 Jahre blieb. Dann kam er wieder mit seinem Sohne und jagte jene, welche inzwischen Aegypten beherrscht und mißhandelt hatten, bis an die Gränzen von Syrien." So erzählt Manetho (Ioseph. c. Apion. I, 26.). Die Abgeschmacktheiten und Widersprüche in dieser Erzählung hat bereits Josephus hinreichend nachgewiesen. Wir heben nur heraus, was uns wichtig ist. Vor Allem ist es doch seltsam, daß Manetho diesen König nennt, ohne

bestimmt zu sagen, in welche Zeit er gehört; denn er gibt ihm keine Regierungsjahre. Oder sollte er wirklich der Nachfolger des Ramses gewesen seyn, welchen Manetho nach Josephus Angabe 518 Jahre nach dem Auszuge der Hykſos sterben läßt? So lange wäre Auaris gewiß nicht leer geblieben. Daß der König die Götter sehen wollte, was, wie Manetho hinzufügt, schon einem seiner Vorgänger vergönnt gewesen war, erinnert an Herodt. II, 122, wo von Rhampsinitus, dem Erbauer des großen Schatzhauses, erzählt wird, er sey lebendig in die Unterwelt gestiegen und habe mit Isis Würfel gespielt; bald gewann er, bald sie; endlich entließ sie ihn reich beschenkt. An diese Geschichte ist dort die Beschreibung einer symbolischen Handlung geknüpft, welche alljährlich zum Andenken daran beim Tempel der Isis geschieht. Die Aussätzigen sind offenbar die Israeliten. Bei der Arbeit in den Steinbrüchen denkt man sogleich an Ex. I, 14 und Herodt. II, 126—128. Ebenso erinnert Auaris, die typhonische Stadt, wie sie Manetho nennt, wiederum an Gosen. Osarsiph wird von Manetho selbst Moses genannt. Seine Gesetze sind augenscheinlich boshafte Verdrehungen der mosaischen. Zuletzt müssen auch wirklich die vertriebenen Hirten zu Hülfe genommen werden, um die Geschichte zu Ende und auch die Aussätzigen zu den Hirten nach Jerusalem zu bringen. Und dieses Mal ist die Sage aufrichtiger, als bei der Vertreibung der Hirten; sie läßt Amenoph unterliegen. Ob der Freund, bei welchem er seinen Sohn unterbringt, nicht vielleicht ein unterirdischer ist? Ob nicht Amenoph selbst, statt nach Aethiopien zu gehen, die Göttin wirklich gesehen und mit ihr gewürfelt hat, aber ohne Gewinn, und darum ohne Rückkehr?

Die Sage von den Aussätzigen erscheint in etwas anderer und zwar in noch erkenntlicherer Gestalt bei Chaeremon (Ioseph. c. Apion. I, 32). „Isis erschien dem Amenophis im Traume und schalt ihn, daß ihr Tempel im Kriege

zerstört worden war. Phririphantes, der Kenner heiliger Wissenschaft, rieth ihm, um von dem schreckenden Traumgesichte befreit zu werden, alle Unreinen aus dem Lande zu schaffen. Unter Anführung des Schriftgelehrten Moses (ägyptisch Tisithen) und Joseph's (ägyptisch Peteseph), des Kenners heiliger Wissenschaft, zogen sie aus. Aber bei Pelusium trafen sie 350,000 Krieger, welche Amenophis dort gelassen hatte, weil er sie nicht nach Aegypten bringen wollte. Mit ihnen vereinigt, zogen sie gegen Aegypten. Amenophis wich nach Aethiopien. Sein Weib blieb schwanger zurück und gebar in einer Höhle einen Sohn, welcher, als er herangewachsen war, die Juden nach Syrien trieb und seinen Vater zurückrief."

Endlich Lysimachus, und Diodorus (bibl. II, 542—543 ed. Wesseling.) und Tacitus (Hist. V, 3) ihm ähnlich, erzählt Folgendes: „Bocchoris sandte zu Ammon um ein Orakel, denn das Land war mit Unfruchtbarkeit geplagt. Er bekam zur Antwort, die Plage werde aufhören, wenn die Tempel von den Unreinen und Gottlosen gesäubert würden. Da wurden diese in die Wüste gejagt, die Krätzigen und Aussätzigen zwischen Bleitafeln gebunden und so ins Meer geworfen. Jene in der Wüste beriethen sich, was sie anfangen sollten. Als es Nacht wurde, zündeten sie Feuer und Lichter an und waren so auf ihrer Hut, fasteten und riefen die Götter um Hülfe an. Am folgenden Tage rieth Moses, weiter zu ziehen und neue Wohnsitze zu suchen, forthin aber keinem Menschen wohlzuwollen und alle Tempel und Altäre zu zerstören. So kamen sie in das jetzige Judäa und bauten Ἱεροσύλα; denn so nannten sie ihre Stadt zum Andenken an ihre Thaten der Zerstörung; später änderten sie den Namen in Ἱεροσόλυμα." Bei Manetho treibt den König das Verlangen, die Götter zu sehen, zur Säuberung des Landes von den Unreinen, bei Chaeremon ein schreckendes Traumgesicht der Isis, bei Lysimachus eine Landplage, welche eben um ihret-

willen Aegypten heimsucht. Unter den 350,000 Mann, welche Chaeremon bei Pelusium zurückgeblieben seyn läßt, ist wahrscheinlich die in Gosen befindliche Menge des israelitischen Volks zu verstehen. Das Ersäufen der Gottlosen bei Lysimachus erinnert an das Gebot Pharao's Ex. I, 22; sogar die Feuersäule meint man bei ihm zu finden, wobei es uns jetzt gleichgültig seyn kann, ob es ägyptische Ueberlieferung oder Verdrehung der biblischen Nachrichten ist. So viel sehen wir deutlich genug, daß die Erzählung von den Hyksos und die von den Aussätzigen nur zwei verschiedene Gestalten derselben Ueberlieferung sind, welche Manetho auf irgend eine Weise in Verbindung setzen zu müssen glaubte. In jener suchen die Aegypter die Israeliten, um deren willen sie so viel hatten leiden müssen, furchtbar, in dieser verächtlich, in beiden hassenswürdig darzustellen. Vielleicht ist es der Beachtung werth, daß die von Josephus aus Manetho namentlich angeführten Hirtenkönige 259 Jahre regiert haben, die übrigen bis zur Vertreibung der Hirten wieder 259 (denn die Lesart 518 bei Julius Africanus ist wohl die richtige); von dieser Austreibung aber bis auf Amenophis sind ebenso viele Jahre, wie während der Hirtendynastie, nämlich 518. Ferner ist es gewiß auffallend, daß, es mag nun Amosis (Tethmosis) I. oder Amosis (Tethmosis) II. die Hyksos vertrieben haben, der tabula Bankesia zufolge auf jeden von diesen ein Amenophis gefolgt ist, auf jenen Amenophis I. (Chebron), auf diesen Amenophis IV. Jener Amenophis aber, welcher die Aussätzigen verjagt haben soll, ist einem Ramses nachgefolgt, der ungefähr ebenso lange regiert hat, als einer seiner Vorgänger gleiches Namens, welchem auch ein Amenophis mit ebenso langer Regierungszeit, als dem Vertreiber der Aussätzigen, beigelegt wird, gefolgt seyn soll. Gewiß die günstigsten Umstände für Verwechslungen und Uebertragungen!

Wenn nun aber die Israeliten selbst die Hykſos ſind, wie erklären ſich die Namen, welche dieſen gegeben werden? Der Name Hykſos ſelbſt „Hirtenkönige" paßt für die Israeliten freilich nicht in der Weiſe, wie für eine herrſchende Dynaſtie eines Hirtenvolks, da die Israeliten keine Könige hatten. Aber der Name iſt wahrſcheinlich unrichtig überſetzt worden; denn ΣΩΣ bedeutet zugeſtandener Maßen ebenfalls Hirte, und die Bedeutung „Fürſt" iſt eine abgeleitete. Auch erklärt ihn, wie Joſephus (c. Ap. I, 16) bezeugt, Manetho ſelbſt an einer andern Stelle ſo, daß ΣΩΣ ſeine Bedeutung „Hirte" behält, und Ὑκ Gefangener bedeutet. Bei Euſebius heißt die 17. Dynaſtie: ποιμένες ἀδελφοὶ Φοίνικες ξένοι βασιλεῖς. Die Benennung βασιλεῖς war nothwendig, ſobald aus den Hirten eine Dynaſtie gebildet werden ſollte. Φοίνικες konnten die Israeliten wegen der Verwandtſchaft ihrer Sprache mit der phöniciſchen wohl heißen: an phöniciſche Hirten wäre ja auch ohnehin nicht zu denken. Dagegen paßt die Benennung ποιμένες ἀδελφοὶ unſtreitig beſſer auf die Kinder Israel, als auf die Könige eines zahlreichen Volks. An die Lesart Ἕλληνες bei Julius Africanus wird wohl Niemand mehr glauben. Wenn aber Manetho bei Joſephus ſagt, einige hielten die Hykſos für Araber, ſo paßt auch dieſer Name ganz gut auf die Israeliten, die Verwandten ſo vieler arabiſcher Stämme. Schwieriger iſt die Deutung der Worte ποιμὴν Φίλιτις (Herodt. II, 128) oder, wie wohl richtiger zu leſen iſt, Φιλιτίων. Denn daß hier die Hykſos des Manetho gemeint ſind, ſcheint außer Zweifel zu ſeyn. Die irrige Meinung Zoega's, ποιμὴν Φίλιτις ſey Oſiris Philenſis, hat Creuzer (Commentatt. Herodt. p. 192—194) ſchlagend widerlegt. Sind aber die Hykſos darunter zu verſtehen, ſo heißt dieß für uns die Israeliten. Auch haben wir dieſe in der Erzählung Manetho's von den

Aussätzigen in die Steinbrüche verurtheilt gesehen, und Ex. I, 14 kann mit der schweren Arbeit בְּחֹמֶר וּבִלְבֵנִים (vgl. Ex. V, 7—8) sehr gut der Bau der Pyramiden gemeint seyn. Wenn man freilich erwartet, die Schrift würde mit ausdrücklichen Worten gesagt haben, daß jene erstaunlichen Bauten durch den Dienst der Israeliten zu Stande gebracht worden seyen, so traut man Gott zu viel Achtung vor solchen Menschenwerken zu, deren Thorheit bei aller Großartigkeit schon Diodorus gerügt hat. Gewaltthätiges Wesen wird dem Cheops, Chembes, Chemmis, und dem Chephren, Chebron, Kephren, Chabryis, von Diodorus (lib. I, c. 63—64), wie von Herodotus zugeschrieben; womit auch die Nachricht Manetho's stimmt, in den Steinbrüchen, in welche die Aussätzigen verurtheilt wurden, hätten schon vorher andere Aegyptier gearbeitet. Vielleicht haben die Aegyptier diesen beiden Königen auch deßhalb so viel Schlimmes nachgesagt, um das durch sie über das Land gebrachte Unglück als Strafe ihrer Sünden ansehen zu können. Suchen wir freilich in den ägyptischen Königsreihen nach einem Cheops, so finden wir nirgends einen solchen Namen. Am ähnlichsten ist der Name Suphis (Rosellini will einen Schufo gelesen haben), welcher der zweite in der vierten Dynastie ist. Von ihm wird merkwürdiger Weise auch erzählt, wie von Cheops, daß er die größte Pyramide gebaut habe und daß er ein Verächter der Götter gewesen sey; zuletzt aber soll er sich bekehrt und ein heiliges Buch geschrieben haben. Den Namen Chephren finden wir etwa in Chebron oder Chebres wieder. Einen Chebres hat Julius Africanus als 11. König der 18. Dynastie; aber bei Eusebius heißt er entweder Cherres oder fehlt ganz, und die tabula Bankesia weiß nichts von ihm. Chebron aber, nach der tabula Bankesia Amenophis I., ist der Nachfolger Amosis I.; und doch sollen die beiden Erbauer der größten Pyramiden auf ein-

ander gefolgt seyn. Indessen auch hierfür scheint sich Rath zu finden. Diodorus gibt zwar Chembis, Kephren und Mecherinus als die Erbauer der drei großen Pyramiden an, gesteht aber, daß die Aegyptier statt jener auch Armais, Amasis (Amosis, Ammosis) und Inaros nennen (I, 64). Von Amasis hatte er aber schon zuvor (I, 60) erzählt, er habe seine Gewalt sehr schlimm gemißbraucht; weßhalb auch die Aegyptier, als er von dem äthiopischen Könige Aktisanes angegriffen wurde, alle von ihm ab und diesem zufielen. Dieses Aktisanes und seiner Eroberung Aegyptens gedenkt nur noch Strabo (XVI, p. 1102). Uns geht hier nur dieß an, daß von Amosis ganz dasselbe erzählt wird, wie von Cheops, und daß der Nachfolger Amosis I. Amenophis I. (Chebron) ist. So hätten wir also zwei aufeinander folgende Könige, unter welchen der Hirt Philition die Pyramiden gebaut haben kann. Daß Amosis I. und Amenophis I. zusammen nicht 106 Jahre regiert haben, wie Cheops und Chephren, sondern nur 43, können wir fürs Erste um so getroster übergehen, je wandelbarer die Angaben der Regierungszeit fast aller dieser früheren Könige sind. Wenn nun aber jener Hirte in den Hyksos oder in den Israeliten sich wiederfindet, wie soll man seinen Namen deuten? Jablonski (Vocc. Aegyptt. 346) meint, *Φιλιτίων* sey *Φιλισταῖος* sive *Παλαιστῖνος*, wogegen Creuzer (Commentt. Herodt. p. 195) mit Recht bemerkt, Herodotus selbst kenne ja den Namen *Παλαιστῖνος* und würde, wenn er aus ägyptischem Munde *Φιλισταῖος* gehört hätte, auf keinen Fall *Φιλιτίων* daraus gemacht haben. Aber könnte nicht die Form פְּלִתִּים zu Grunde liegen? Denn daß פְּלִשְׁתִּים die Philister oder doch ein philistäischer Stamm sind, ergibt sich aus der Vergleichung der Stellen 2 Sam. VIII, 18; 2 Sam. XV, 18; 1 Sam. XXX, 14; Ezech. XXV, 16 und Zeph. II, 5 unwidersprechlich.

Aus פְּלִשְׁתִּים oder פְּלֶשֶׁת hätte gewiß *Φίλιτις* oder *Φιλιτίων* sehr natürlich entstehen können. Auffallend bleibt aber dieses Zusammenwerfen der Israeliten und Philister bei den ihnen benachbarten Aegyptern, wenn man bei diesen eine deutliche Erinnerung an den Aufenthalt des ihnen unter dem Namen der Israeliten wohlbekannten Volks in ihrem eigenen Lande voraussetzt. Bedenkt man jedoch, daß den Aegyptiern die Abstammung der Israeliten unbekannt war, so daß sie für Araber und Phönicier gelten konnten, und daß wahrscheinlich um dieselbe Zeit, wie die Israeliten nach Aegypten kamen, die Philister sich in ihrem Lande niederließen (1 Chron. VII, 21), so daß dadurch wahrscheinlich die Sage entstanden ist, die Juden seyen aus Kreta (כְּרֵתִים) ausgewandert, als Saturnus von Jupiter, die alte Religion von der neuen, die pelasgische von der helleuischen vertrieben wurde (Tacit. hist. V, 2), so erklärt sich vielleicht jene Vermischung der Israeliten und Philister, welche uns bei Griechen und Römern nicht verwunderlich ist, auch bei den kundigeren Aegyptiern.

So wären wir also zu dem Ergebnisse gekommen, daß, da die Hirten Manetho's eins sind mit den Israeliten, nichts von einer fremden Dynastie bekannt ist, welche Aegypten sich unterworfen und die Israeliten bedrückt habe. Sehen wir uns die Stelle Ex. I, 8 darauf an, so finden wir es auch zur Erklärung derselben nicht unumgänglich nothwendig, daß die Bedrückung von einem fremden Volke oder von einer fremden Dynastie ausgegangen ist. In dem Worte קוּם braucht es nicht zu liegen; von einem Eingebornen, der etwa durch Gewalt zur Herrschaft gelangt wäre, ließe es sich ebenso gut verstehen. Daß er מֶלֶךְ חָדָשׁ, nicht מֶלֶךְ אַחֵר heißt, möchte daher kommen, daß man אַחֵר falsch verstehen könnte, als wäre es der unmittelbare Nachfolger des Pharao gewesen, von welchem Joseph erhöht worden war. Endlich die Worte אֲשֶׁר לֹא יָדַע אֶת־יוֹסֵף

heißen nichts anders, als: „welcher Joseph nicht persönlich gekannt hatte", dienen also nur, dasselbe zu bezeichnen, was schon V. 6 gesagt war. „Ὃς οὐκ ᾔδει τὸν Ἰωσήφ" übersetzt Stephanus (Apg. VII, 18) die Worte, mit demselben Gebrauche des Wortes εἰδέναι, welcher sich Matth. XXVI, 72; 1 Petr. I, 8 findet. Unter עַם (V. 9) wäre ohnehin nur sehr gezwungener Weise ein anderes, als das ägyptische Volk zu verstehen (vgl. V. 13).

Aber unter welchem einheimischen Könige, oder, wenn dieß zu viel gefragt seyn sollte, unter welcher einheimischen Dynastie haben die Israeliten Aegypten verlassen? Wir haben oben vorläufig an die Richtigkeit der gewöhnlichen Annahme geglaubt, wonach die Hykfos durch den siebenten König der 18. Dynastie, Thutmosis, vertrieben worden sind. Aber nicht nur sind uns inzwischen durch die Entdeckung so vieler Uebertragungen und Verwechslungen die oben angenommenen chronologischen Bestimmungen unsicher geworden, sondern wir haben auch aus unserer Vergleichung der Nachrichten des Herodotus und Diodorus hervorgehen sehen, daß Amosis (Tethmosis) I. und Amenophis (Chebron), die beiden ersten Könige der 18. Dynastie, es waren, unter welchen der Hirt Philition die beiden großen Pyramiden gebaut haben soll. Nun fällt uns auf, daß Julius Africanus die Israeliten unter Amosis I. aus Aegypten ausziehen läßt, was Syncellus für die Folge einer Verwechslung von Amosis I. und Amosis II. hält; und noch mehr, daß Josephus nach Misphragmuthosis, dem Besieger, und Tuthmosis, dem Vertreiber der Hykfos, folgende Königsreihe aufführt, welche wir gleich mit den entsprechenden bei Julius Africanus, Eusebius, Syncellus und auf der tabula Abydena oder Bankesia vergleichen wollen:

Josephus (Misphragmuthosis) (Tuthmosis)	J.	M.	Tabula Abydena	J.	M.	Julius Africanus	J.	Eusebius	J.	Syncellus	J.
			Amosis I.	30	7	Amos	—	Amoses	25	Amosis	22
Chebron	13	—	Amenophis I.	13	—	Chebros	13	Chebron	13	Chebron	13
Amenophis	20	7	Amenophis II.	20	7	Amenophthis	21	Amophis	21	Amephes	15
dessen Schwester Amesses	21	9	Amenemes	21	9	Amersis	22			Amenses	11
Mephres	12	9	Mephres	12	9	Misaphris	13	Memphres	12	Misphragmuthosis	16
Mephramuthosis	25	10	Amenophis III.	25	10	Misphragmuthosis	26	Mispharmuthosis	26	Misphres	23
Thmosis	9	8	Amosis II.	9	8	Tuthmosis	9	Tuthmosis	9	Tuthmosis	39
Amenophis	30	10	Amenophis IV.	30	5	Amenophis	31	Amnophis	31	Amenophthis	34
Orus	36	5	Horus	38	7	Horus	37	Orus	28	Horus	48
dessen Tochter Acencheres	12	1	—	12	1	Acherres	32	Achencheres	16	Achencheres	25
deren Bruder Rathotis	9	—	—	9	—	Rathos	6			Athoris	29
Acencheres	12	5	Acencheres, Ramses	12	5	Thebres	12	Ancheres	8	Chencheres	26
Acencheres	12	3	—	12	3	Acherres	12	Cheres	15	Acheres	8
Armais	4	1	—	4	1	Armeses	5	Armais	5	Armäus	9
Rameſſes	1	4	Osimanthyas	1	4	Rammeses	1				
Armeſſes Miamu	61	2	Ramses Meiamun	66	2			Rameſſes	68	Rameses	68
Amenophis	19	6	(Hier endigt die tabula Abydena.)			Amenoph	19	Amenophis	40	Amenophis	8
Sethosis	59	—				Sethos	51	Sethos	55		
Rampses	66	—				Raphaces	61	Rampses	66		
Amenophis						Amenephthes	20	Amenephthis	40		
										Thuoris ꝛc.	

Digitized by Google

Wir sehen hier bis hinab auf Ramses Meiamun große Einstimmigkeit zwischen der tabula Abydica, Josephus und Julius Africanus, wogegen sich Eusebius und Syncellus durch die willkürlichen Veränderungen, welche sie vornehmen, des Vertrauens sehr unwürdig zeigen. Darin aber stimmen sie alle überein, daß sowohl der erste, als der siebente, bei Eusebius der sechste, und der erste König dieser Dynastie denselben Namen tragen; denn Amosis und Tuthmosis ist derselbe Name. Josephus läßt die Hyksos durch den ersten vertreiben, dessen Jahre er nicht angibt, von dem er aber erzählt, er habe nach der Vertreibung der Hyksos noch 25 Jahre lang gelebt, dagegen hat der siebente, Thmosis, bei ihm, auf der tabula Abydica, bei Julius Africanus und bei Eusebius nur 9 Jahre im Ganzen. Nur Syncellus, welcher fast keine Zahl unverändert gelassen hat, gibt ihm 39 Jahre. Aber mit Amosis I. (Tethmosis I.) soll ja nach Manetho eine neue Dynastie anfangen, während in der Erzählung des Josephus Misphragmuthosis der Vater und Vorgänger desselben ist. Ferner sind, wie man aus der Vergleichung oben sieht, Chebron und Amenophis I. offenbar eine und dieselbe Person. Ist aber Chebron Chephren, so muß Amosis I. Cheops seyn; denn unter Cheops und Chephren hat der Hirte Philition die Pyramiden gebaut. Dann kann aber, wenn anders dieser Hirte die Hyksos, d. h. die Israeliten, bedeutet, nicht unter (Cheops) Amosis, sondern unter (Chephren) Amenophis die Vertreibung der Hyksos geschehen seyn. Auch heißt ja der König, welcher die Aussätzigen, d. h. die Israeliten, vertreibt, nicht Amosis, sondern Amenophis. Aber dann paßt wiederum die Regierungszeit des Chebron nicht, der nur 13 Jahre regiert hat: nicht nur aus dem Grunde, weil der Vertreiber der Hyksos noch 25 Jahre nach der Vertreibung regiert haben soll; denn, wenn die Hyksos eins sind mit den Israeliten, so wissen wir, daß dem nicht so war; sondern vielmehr, weil die beiden Kö-

nige, welche die Israeliten bedrängt haben, sehr lange, und zwar der erste weit über 40 Jahre, regiert haben müssen. So lange Regierungen finden sich aber in der ganzen Dynastie nicht, die des Rameſſes Meiamun ausgenommen, welcher 61 oder richtiger 66 Jahre regiert hat. Von Misphragmuthoſis, dem Vater Amoſis (Tethmoſis) I., findet sich bei Joſephus keine Regierungszeit angegeben; und da mir die tabula Bankesia nur so weit zur Hand ist, als sie in Seyffarth's Beiträgen z. Kenntn. Aeg. abgedruckt ist, nämlich von Amoſis I. an, so kann ich nur vermuthen, daß Misphragmuthoſis dort Aſeth heißt, welchen Syncellus den Vater des Tethmoſis nennt und 24 Jahre lang regieren läßt.

Fragen wir die Zeitrechnung um Rath, so finden wir, wenn wir dem glaubwürdigsten Zeugen, dem Julius Africanus, folgen, 804 Jahre von der Schlacht bei Megiddo bis auf das Ende der 18. Dynastie. Diese selbst nimmt 259 Jahre ein, wenn es wahr ist, daß die Jahre der tabula Bankesia, welche keine Namen haben, gleichzeitig mit den benannten verstrichen sind; was allerdings daraus hervorzugehen scheint, daß man sich offenbar bemüht hat, die Jahre des Acherres und Rathos mit denen des Horus in Einstimmung zu bringen (s. oben bei Julius Africanus). Dann sind also von der Schlacht bei Megiddo bis auf den Anfang der 18. Dynastie 1063 Jahre zu rechnen; wobei es uns auffällt, daß wir wieder mit der seltsamen Zahl 259 zu thun haben. Aber 804 ist eine zu kleine, 1063 eine zu große Zahl für unsere Rechnung. Die Chronologie scheint uns also nicht zum erwünschten Ziele führen zu wollen.

Woher soll uns Licht kommen? Vielleicht von den freilich sehr verschiedenen Ergebnissen der hieroglyphischen Studien? Roſellini läßt auf Ramſes I. Menephtah I., auf diesen Ramſes II., dann Menephtah II., hierauf Menephtah III., endlich Ramſes III. folgen, und unter Ramſes III., der nach ihm zur 18. Dynastie gehört, sind die Israeliten,

welche er von den Hykſos unterſcheidet, aus Aegypten ausgezogen. Dann iſt Ramſes III. ein großer Kriegsfürſt und Sethus ebenfalls. Jener iſt ihm Seſoſtris; dieſer hat, während die Iſraeliten in der Wüſte waren, ſeine großen Kriegszüge gethan. Wir ſehen, daß jene Ergebniſſe ſeiner Kenntniß der hieroglyphiſchen Denkmale in ſtarke Willkürlichkeiten ausgehen; es möchte daher nicht gerathen ſeyn, bei ihm Hülfe zu ſuchen. Seyffarth lebt der feſten Ueberzeugung, daß Amoſis I. 1908 v. Chr. zur Regierung gekommen iſt, und daß unter ihm die Iſraeliten Aegypten verlaſſen haben (Beiträge z. Kenntn. Aeg. S. 342). Aber daraus, daß Julius Africanus den Auszug unter Amoſis I. ſetzt, weil es ſeine Berechnung und das Beiſpiel des Joſephus, welchem die Hykſos und die Iſraeliten eins ſind, ſo fordern, folgt für uns noch nicht, daß er auch wirklich damals geſchehen iſt. Denn er hatte kein anderes Mittel, den König zu finden, unter welchem er geſchehen iſt, als wir, nämlich das der Combination. Ob Seyffarth die Nativitäten richtig geleſen hat, weiß ich nicht zu beurtheilen, aber daß die Conſtellationen nicht ſo ganz mit denen, für welche er ſie erklärt, zuſammenſtimmen, geſteht er doch ſelbſt (S. 283. 253). Und von ſeiner hiſtoriſch-chronologiſchen Combinationsgabe können wir unmöglich viel halten, wenn wir ſehen, daß er Sethos oder Seſoſtris für Menelaus hält, ihn zum trojaniſchen Kriege helfen läßt und den Namen Agamemnon aus dem Aegyptiſchen erklärt (S. 340). Uebrigens wenn wir uns ihm anvertrauen wollten, ſo gereichte es unſerer Berechnung der iſraelitiſchen Chronologie keineswegs zum Nachtheil. Denn daß die Iſraeliten unter Amoſis I. ausgezogen ſind, brauchen wir weder ihm, noch dem Julius Africanus zu glauben. Wir würden dann den Auszug unter dem Könige geſchehen laſſen, welcher die Ausſätzigen vertrieben hat, unter Amenophis, dem Nachfolger Rameſſes III. Nach Seyffarth's Nativitätsberechnungen iſt er 1474 v. Chr. geſtorben, eine Zahl, welche

uns (609 + 880 = 1489) nur um 15 Jahre zu klein wäre. Aber womit sollten wir die Jahrhunderte ausfüllen, welche dann in der ägyptischen Chronologie leer stünden? Denn es kann uns nichts helfen, wenn uns Herr Seyffarth, ein Law der Chronologie, eine Wüste von Jahrhunderten schenkt, wenn er uns nicht auch anweisen kann, sie urbar zu machen und zu bevölkern.

Unter diesen Umständen ist es am rathsamsten, zu den uns überlieferten Königsreihen zurückzukehren. Wir haben bei denen des Manetho eine besondere Schwierigkeit in ihrer Vertheilung unter Dynastien gefunden. Aber hat es denn auch mit diesen Dynastien seine volle Richtigkeit? Seyffarth (Beitr. S. 84) streicht die 12 ersten als Dynastien der Götter. Aber wenn wir auch nicht mit solcher Kühnheit uns befreien wollen, so ist doch jedenfalls merkwürdig, daß der Jahre seiner verschiedenen diospolitanischen Dynastien bis zum Anfange der 18. ungefähr ebenso viele sind, als die thebanische Königsreihe des Eratosthenes ausfüllt, welche mit dem 38. Könige nach einer Herrschaft von 1076 Jahren ihr Ende erreicht (Syncelli chron., ed. Dindorf., p. 279). Wo bleiben dann die übrigen Dynastien?

Nach Allem, was wir von dem ältesten Aegypten wissen, insbesondere nach der Geschichte Joseph's, will es gar nicht scheinen, als ob in den ersten Jahrhunderten mehrere Reiche neben einander bestanden hätten. An den Hirtendynastien sind wir bereits oben zweifelhaft geworden; unsere Zweifel werden um so stärker, je länger wir dabei verweilen. Unter den Namen, welche uns daraus erhalten worden sind, findet sich ein *Βήων*, ein *Ἄπωφις* (*Ἄφωφις*), letzteres bekanntlich ein Name des Typhon, jenes wahrscheinlich nichts anderes als *Βέβων*, *Βεβήων*, ebenfalls ein Name desselben Gottes der Nomaden (Plutarch. de Iside atque Osiride, c. 62). Nach dem ersten dieser Könige (Salatis, Silites, Saites) soll der sethroitische Nomos

benannt seyn (Euseb. zur 17. Dynastie; Iul. Afric. zur 15). Nun umfaßte dieser Nomos die Gegend von Pelusium und bis zum See Sirbonis, in welchem Typhon verborgen liegt (Herodt. III. 5); daher Marsham (canon. chron. ad Sec. VIII, p. 108) vermuthet hat, er sey nach Seth, d. h. Typhon (s. obige Stelle des Plutarchus) benannt. Jedenfalls ist der Name unmöglich von Saites, Silites, Salatis herzuleiten, und ich vermuthe deßwegen, jener angebliche König habe Seth geheißen. Der Name Saites scheint nur dadurch entstanden zu seyn, daß bei Josephus der östlich vom bubastischen Nilarme gelegene Nomos fälschlich der saitische heißt. So hätten wir unter den Namen jener Hirtenkönige schon drei Namen Typhon's gefunden, und die ganze Dynastie kann wahrscheinlich ohne Schaden gestrichen werden. Endlich versichert uns Syncellus (p. 194), auf Konchoris seyen vier tanitische Könige gefolgt, welche zur Zeit der 17. Dynastie 254 Jahre regierten. Aber dann folgen bei ihm Silites mit 19, Bäon mit 44, Apachnas mit 36, Apophis mit 61 Jahren. Daß jene Taniten sowohl bei ihm, als bei Eusebius und Julius Africanus fehlen, ist um so auffallender, da wir aus Ps. 78, 12 wissen, daß die Wunder Mosis in Zoan, d. h. Tanis, geschehen sind.

Gehen wir bei solcher Unsicherheit der Dynastien Manetho's zu Eratosthenes über, welcher, unzufrieden mit dessen Werke, aus den heiligen Schriftdenkmalen zu Theben eine Reihe von Königsnamen abgeschrieben hat, welche sehr stark gräcisirt aus Apollodorus bei Syncellus wenigstens zum Theile erhalten ist. Syncellus schließt sie mit Amuthantäus, dem 38. Könige, mit welchem, nach seiner Berechnung im Jahre der Welt 3976, das thebanische Reich nach 1076jährigem Bestehen ein Ende hat, jedoch kein völliges; denn Syncellus bemerkt gleich dazu, es folgten bei Apollodorus noch 53 andere Königsnamen, welche er, da sie ebenso unnütz seyn würden, als die vorhergehenden 38, nicht weiter abschreiben wolle (Sync. l,

p. 279). Je weniger er sie zu seinen Berechnungen hat brauchen können, um so sicherer dürfen wir sie als unverändert benutzen. Bei näherer Vergleichung mit des Syncellus mizraimitischer Königsreihe fällt uns auf, daß in demselben Jahre, in welchem Amuthantäus zur Regierung kam, 3913 n. E. d. W., auch der mizraimitische König Horus zur Regierung gekommen seyn soll. Nicht als wollten wir hieraus folgern, Horus und Amuthantäus seyen eine Person; denn das thebanische Reich läßt Syncellus erst 2900 n. E. d. W., 124 Jahre nach dem mizraimitischen beginnen, da sie doch beide mit Menes anheben. Wir müssen also, wenn wir uns nicht von dem chronologischen Systeme des Syncellus gefangen nehmen lassen wollen, von der thebanischen Zahl immer 124 abziehen. Also fällt das Ende jenes thebanischen Reichs in das Jahr 3852 der mizraimitischen Zeitrechnung des Syncellus, in das 12. Jahr des Tuthmosis, des siebenten Königs der 18. Dynastie Manetho's. Wir haben aber oben gesehen, daß Syncellus den ersten 7 Königen dieser Dynastie viel zu lange Regierungen beilegt, während er später Sethos, Rampses und Amenophis mit ihren langen Regierungen ausläßt. Er rechnet von Chebron's Regierungsantritte bis auf den Tod des Tethmosis 117 Jahre, Josephus nur 83. Wir sind also berechtigt, 34 Jahre von den 3852 abzurechnen, wodurch das Ende jenes thebanischen Reichs mit dem Regierungsantritte des Misphres nach der Rechnung des Syncellus fast zusammenfiele. Nun ist es höchst seltsam, daß Syncellus zwischen Amenophthis Memnon (Amenophis IV.) und Horus folgende an diesem Orte ganz ungehörig scheinende Worte einschaltet: *Περὶ Αἰθιόπων πόθεν ἦσαν καὶ ποῦ ᾤκησαν. Αἰθιοπες ἀπὸ Ἰνδοῦ ποταμοῦ ἀναστάντες πρὸς τῇ Αἰγύπτῳ ᾤκησαν.* Man weiß durchaus nicht, wozu in Mitten der ägyptischen Königsreihe diese ethnographische Bemerkung dienen soll. Vergleicht man aber das Jahr 3913, vor welchem als vor

dem Jahre des Regierungsantrittes des Horus diese Bemerkung steht, mit dem Jahre, in welchem der letzte König jener thebanischen Königsreihe zur Regierung gekommen seyn soll, nämlich 3913, so kommt man auf die Vermuthung, ob nicht jene Worte zu Amuthantäus gehören und nur durch die Jahrszahl zu Horus gekommen sind, da dieser scheinbar in derselben Zeit lebte. Dann würden sie richtiger zum Jahre 3789 gehören, welches mit dem Regierungsantritte des Amenses nach der Berechnung des Syncellus fast zusammenfällt. Wie? wenn wir hier eine Spur von einer Eroberung Aegyptens durch die Aethiopier gefunden hätten? Denn anders läßt es sich kaum begreifen, wie jene Worte zwischen die Aufzählung der ägyptischen Könige hineingerathen sind. Wir wollen versuchen, ob wir noch weitere Spuren davon finden.

Von Theben läßt Manetho die Erhebung gegen die Hirten ausgehen. Da wir gesehen haben, daß die Hirten von den friedlichen Israeliten nicht verschieden sind, so ist jene Nachricht entweder bloße Ausschmückung oder sie muß von einer Eroberung Niederägyptens von Theben aus verstanden werden. Nun ist aber, wie schon oben bemerkt worden, die Annahme von einer frühern Zerspaltung Aegyptens in zwei oder mehr Theile sehr unbegründet. Es läge also am nächsten, an eine Eroberung durch die Aethiopier zu denken. Nach Aethiopien soll sich Amenophis vor den Aussätzigen zurückgezogen haben. Schon oben ist vorgekommen, daß jener Amasis des Diodorus, den wir in Cheops wiedergefunden haben, von einem äthiopischen Könige Aktisanes besiegt worden ist; an welche Nachricht Lysimachus uns wieder erinnert, wenn er den Amenophis des Manetho Bocchoris nennt, wahrscheinlich eine durch Aehnlichkeit der Umstände herbeigeführte Verwechslung mit dem bekannten von Sabako, dem Aethiopier, besiegten Bocchoris. Tacitus, welcher dem Lysimachus nacherzählt, hat noch eine andere Sage, die

Juden seyen ausgewanderte Aethiopier. Vielleicht darf auch die seltsame Nachricht noch verglichen werden, welche Diodorus an jene von der Besiegung des Amasis durch Aktisanes anschließt; dieser ließ nämlich allen Uebelthätern Aegyptens die Nasen abschneiden und schickte sie so in Masse nach Rhinokolura, dessen Namen er davon herleitet. Sollten diese nach Rhinokolura, der Grenzstadt Syriens, gebrachten Uebelthäter nicht etwa wiederum die Israeliten seyn?

Beim Uebergange von der 18. zur 19. Dynastie ist eine seltsame Verwirrung. Die tabula Abydena hat vier Zahlen ohne Namen, woraus man auf gemeinschaftliche oder doch gleichzeitige Regierungen geschlossen hat; allerdings mit großer Wahrscheinlichkeit, da neben Horus seine Tochter und sein Sohn genannt sind. Sollte aber nicht mit ebenso vieler Wahrscheinlichkeit vermuthet werden können, daß Amenophis und seine Schwester Amesses (Amenemes) zu gleicher Zeit regiert haben? Die tabula Abydena schließt mit Rameſſes Meiamun, dem Nachfolger des Osimanthyas (Rameſſes), gibt ihm aber nicht die 61 Regierungsjahre, welche er bei Josephus hat, sondern 66, wie sie bei diesem Rampses, der Nachfolger des Sethosis, hat. Julius Africanus hat einen Raphaces mit den 61 Jahren, welche Rameſſes Meiamun bei Josephus hat, als Nachfolger des Sethos, aber den Ramses Meiamun selbst hat er gar nicht. Derselbe Nachfolger des Sethos hat bei Eusebius unter dem Namen Rampses die 66 Jahre, welche auf der tabula Abydena Rameſſes Meiamun hat. Der Rameſſes aber, welchen Eusebius an der Stelle des Rameſſes Meiamun hat, zählt 68 Regierungsjahre. Endlich Syncellus hat diesen Rameſſes des Eusebius, aber keinen Sethos und keinen Rampses. Dabei ist auffallend, daß beide Amenophis, welche auf Rampses, Rameſſes, Raphaces folgen, gleich viel Jahre haben. Gibt Julius Africanus dem einen 20 (eigentlich 19 Jahre 6 Monate), so gibt er

sie auch dem andern. Gibt Eusebius dem ersten 40, so bekommt sie auch der zweite. Wobei wohl zu bemerken ist, daß nach der Versicherung des Josephus Manetho selbst gar keine Regierungszeit dieses zweiten Amenophis angibt, woraus er eben schließt, es sey ein erdichteter und fälschlich dort eingeschobener König. Den meisten Glauben unter allen verglichenen Ueberlieferungen verdient jedenfalls die tabula Abydena und sie scheint, wenn man aus der Zahl der Regierungsjahre schließen darf, zwischen Osimanthyas (Rameſſes) und Ramses Meiamun (Rampses, Raphaces), der 66 Jahre regiert hat, keine andern Könige zu kennen; wie denn auch Julius Africanus nur einen Raphaces, Nachfolger des Sethos, Syncellus nur einen Rameſes, Nachfolger des Armäus, kennt.

Ich zweifle sehr, daß diese Verwirrung sich lösen wird, ehe man mit dem Verständnisse der hieroglyphischen Denkmale zu größerer Sicherheit gelangt ist, als bisher. Uns genügt es fürs Erste, gezeigt zu haben, daß der manethonischen Vertheilung der Könige in Dynastien nicht zu trauen ist, und daß insbesondere Anfang und Ende der 18. weder Anfang noch Ende zu seyn scheinen. Wir können also unbedenklich das Ende des thebanischen Reichs bei Eratosthenes als eine sicherere Epoche zum Anfangspunkte unserer Berechnung machen. Zählen wir zu dem 3852. oder 3818. Jahre, in welchem es ein Ende genommen hat, die 153 Jahre hinzu, während welcher, nach Julius Africanus, wie wir oben gesehen haben, 5 Nachfolger jener 38 thebanischen Könige gleichzeitig mit der zweiten (nach Julius Africanus der dritten) Hirtendynastie regiert haben, so erhalten wir das Jahr 4005 oder 3971 als das Jahr, in welchem die Hirten Aegypten verlassen haben. Nun ist nach der Berechnung des Syncellus Necho II. 4876 zur Regierung gekommen. Ziehen wir davon die 880 Jahre unserer israelitischen Zeitrechnung ab, so erhalten wir das Jahr 3996 als das des Auszugs. Gewiß eine unter solchen

Umständen sehr befriedigende Uebereinstimmung! Will man unsere obige Vermuthung einer Eroberung Aegyptens durch die Aethiopier annehmbar finden, so wäre etwa 153 Jahre vor dem Auszuge Oberägypten, dann von dort aus auch Niederägypten mit der Hauptstadt der damaligen Könige, Tanis, erobert worden. Vielleicht dürften wir uns auch darauf berufen, daß noch auf keinem Monumente ein früherer Name gelesen worden ist, als der des Amosis I. (Amenoph), mit welchem nach unserer Vermuthung die äthiopische Dynastie begonnen hätte. Denn dann möchte man vermuthen, daß jene Aethiopier erst, deren Verbindung mit Indien außer Zweifel ist, die an die indischen Baudenkmale erinnernden Pyramiden, Obelisken, Katakomben zu bauen angefangen haben. Der Haß gegen das Andenken des Amosis und Chebron wäre dann um so erklärlicher.

Sollte sich unsere Vermuthung bestätigen, so wäre מֶלֶךְ־חָדָשׁ doch ein König einer neuen, fremden Dynastie, der sich über Aegypten erhoben hat (וַיָּקָם עַל מִצְרָיִם), und die Worte אֲשֶׁר לֹא יָדַע אֶת־יוֹסֵף wären im strengsten Sinne wahr. Daß der neue König nicht als ein äthiopischer bezeichnet wird, würde sich aus der engen Verbindung und dem vielfachen Verkehre erklären, worin Aegypten und Aethiopien von da an geblieben sind. Jedenfalls aber trifft das Jahr des Auszugs der Israeliten, wie wir es aus den biblischen Angaben gefunden haben, zusammen mit dem Ende des 43. thebanischen Königs nach Eratosthenes und Manetho, also mit dem Ende der angeblichen Hirtendynastien.

Gedanken und Bemerkungen.

Digitized by Google

1.

Bibliſch-theologiſche Erörterungen über einige Abſchnitte der Korintherbriefe.

Von

Dr. Kling.

1. Gottesgeiſt; Menſchengeiſt; geiſtliches Urtheil.

1 Kor. 2, 10—16.

Dieſer von jeher als wichtig anerkannte Abſchnitt ſchließt die pauliniſche Expoſition über die der Weisheit des κόσμος entgegenſtehende apoſtoliſche Gottesweisheit ab, indem als Princip der letzteren der Gottesgeiſt ſelbſt dargeſtellt, und die Methode des Apoſtels als die demſelben entſprechende und eben darum den Geiſtloſen nicht zuſagende, aber auch ihrem Urtheile nicht anheimfallende bezeichnet wird. Im Vorhergehenden ſagte er: „Wir tragen vor das den Machthabern dieſes Zeitlaufs a), ja allen Men-

a) Unter ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου verſteht er ohne Zweifel diejenigen, welche im außerchriſtlichen Lebensgebiete die Maſſe durch ihr Anſehen, ihre Wiſſenſchaft und Beredtſamkeit beherrſchen, die Häupter der verkehrten gottentfremdeten Menge unter den Hellenen wie unter den Juden; ſo jedoch, daß er ſofort die jüdiſchen insbeſondere hervorhebt (ἐσταύρωσαν).

schen Unbekannte," womit er die Hineinführung in den Erlösungsplan nach allen seinen Beziehungen und Entwickelungsmomenten meint, dessen Aufdeckung ihm eine Enthüllung der sich darin bethätigenden Weisheit Gottes selbst ist. Dem sonstigen Unbekanntseyn dieser Sache stellt er entgegen die ihm (und seinesgleichen) gewordene göttliche Offenbarung: „Uns aber hat es Gott geoffenbart durch den Geist." — Mag man hier αὐτοῦ setzen oder den älteren Zeugen zufolge mit Lachmann und Rückert ausstoßen, jedenfalls ist der göttliche Geist gemeint. Dieser erscheint hier zuvörderst als das göttliche Princip menschlicher Einsicht in den Plan Gottes oder als das die subjective Enthüllung dieses Plans vermittelnde Agens. — Der Apostel gibt aber weitere Winke über dieses πνεῦμα. Zunächst begründet er die Aussage näher, daß Gott durch den (seinen) Geist das geoffenbart, was zu keines Menschen Kunde gelangte: „Denn der Geist — dieses göttliche Princip menschlicher Erkenntniß der Offenbarungen Gottes — erforscht Alles, auch die Tiefen Gottes, d. h. er kennt keine Schranken seines Wissens, auch in die tiefsten, innersten Gedanken oder Rathschlüsse Gottes, die aller menschlichen Wahrnehmung und Ahndung entgehen, dringt er ein. — Ob man unter βάθη τοῦ θεοῦ Tiefen des göttlichen Wesens oder der göttlichen Gedanken versteht, kommt auf eins hinaus, da Gottes Wesen Geist ist, der denkend schafft und schaffend denkt. Hier führt der Contert jedenfalls auf Tiefen der göttlichen Gedanken; der Ausdruck βάθη selbst ist durch ἐρευνᾶν herbeigeführt. Wenn man hierin noch den Nebengedanken finden will, daß der Geist sich in der Beschauung der göttlichen Geheimnisse vergnüge, so möchte dieß doch nur den Werth eines geistreichen Einfalls haben. — Daß aber der Geist auch die Tiefen Gottes vollkommen erkenne und demnach die Offenbarung derselben zu vermitteln geeignet sey, das zeigt er nun auf dem Wege der Analogie, und zwar so, daß dieß als etwas dem Geiste aus-

ſchließlich Zukommendes erſcheint, alſo das zuvor Behauptete in ſeiner ganzen Schärfe genommen wird; was übrigens auch im Zuſammenhange mit dem Vorhergehenden begründet iſt. Der zu beweiſende Satz lautet eigentlich ſo: „Der Geiſt, und nur er, erkennt ganz die innerſten Gedanken Gottes"; der beweiſende Satz aber: Wie, was des Menſchen iſt, nur der Geiſt des Menſchen weiß, ſo, was Gottes iſt, nur der Geiſt Gottes. Statt zu ſagen: ὥσπερ γὰρ τὰ τοῦ ἀνθρώπου οὐδεὶς οἶδεν, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου· οὕτως κ. τ. λ., hat er ſeiner lebhaften Darſtellungsweiſe gemäß die Protaſis der Vergleichung in eine Frage verwandelt. Er ſagt, das, was zum Menſchen gehört, d. h. ſeine von ihm noch nicht nach außen kundgegebenen innern Bewegungen, Gedanken und Willensbeſtimmungen wiſſe keines der menſchlichen Subjecte, ſondern nur der Geiſt des Menſchen in ihm, ſein innerſtes Princip des Selbſtbewußtſeyns, des Denkens und Wollens. Ebenſo ſey es nun auch bei Gott, nur ſein Geiſt erkenne ſeine Gedanken. — Wenn man hier aus der Vergleichung weitere Folgerungen zu ziehen berechtigt wäre, ſo würde hiernach der Geiſt Gottes ſich zu Gott verhalten, wie der Geiſt im Menſchen zum Menſchen. Es wäre dasjenige in Gott, worin ſein Wiſſen um ſich ſelbſt beruht, das Princip ſeines Lebens als eines ſelbſtbewußten, unterſchieden von ſeiner Weſenheit, aber doch identiſch damit, dasjenige, wodurch Gott er ſelbſt iſt, perſönliches ſelbſtbewußtes, freies Leben, was aber ja eben ſeine wahre und ganze Weſenheit iſt, da er als ewig und abſolut durchſichtig, als die Einheit des Seyns und Wiſſens gedacht werden muß, wogegen im Menſchen unbewußte Subſtanz iſt, die erſt im Selbſtbewußtſeyn verklärt, vom πνεῦμα in ihm durchdrungen und durchleuchtet werden muß. — In unſerer Stelle iſt jedoch keine directe Belehrung über ſolche Beſtimmungen zu ſuchen, und dieſe lagen auch nicht im apoſtoliſchen Lehrkreiſe. Der Grundgedanke iſt hier nur der, daß Gott mit ſei-

nen Gedanken sich allein bekannt sey, wie es sich ja auch beim Menschen verhalte. — Nachdem er so darauf hingewiesen und per analogiam dargethan hat, daß der Geist der göttlichen Rathschlüsse ausschließlich kundig sey, so kommt er auf das zurück, wovon er ausgegangen, auf die ihm gewordene Offenbarung der sonst unerkannten göttlichen Rathschlüsse durch den Geist. Der einfache Gedankengang wäre nun: Nur Gottes Geist weiß, was Gottes ist. Wir aber haben diesen Geist empfangen, damit wir erkennen das uns von Gott Geschenkte. Er kommt aber in die antithetische Darstellungsweise hinein, wohl veranlaßt durch den Rückblick auf die Weisheit und die Häupter dieses Aeon (V. 6. 8). Bei *πνεῦμα τοῦ κόσμου* würde es nun am nächsten liegen, an die „Sinnesart der Welt" zu denken, aber wir müssen davon abstehen, da dem Conterte zufolge *πνεῦμα* auf der andern Seite nicht so erklärt werden kann. So steht denn *πνεῦμα* hier wohl auf ähnliche Weise wie Eph. 2, 2 (*τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς ἀπειθείας*). Es ist das die Welt bestimmende Princip, woraus ihr Denken und Wollen hervorgeht oder was ihren ganzen habitus hervorbringt; das *πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ* dagegen ist das aus Gott stammende Princip des göttlichen Denkens und Wollens der Menschen. Wie verhält sich aber nun das *πνεῦμα ἐκ τοῦ θεοῦ* zu dem *πνεῦμα τοῦ θεοῦ*? Wenn jenes nicht bloß ein geistiger Zustand ist, sondern innerstes wirksames Princip, so kann es von diesem nicht verschieden seyn. Daß er aber nicht *τοῦ θεοῦ*, sondern *τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ* gesetzt, das ist nicht, wie Rückert meint, durch das *ἐλάβομεν* herbeigeführt, zu welchem vielmehr *πνεῦμα τοῦ θεοῦ* besser passen würde, da das *ἐκ τοῦ θεοῦ* selbst schon die Vorstellung des von Gott Empfangenen ausdrückt; sondern der Grund davon ist ohne Zweifel in dem gegenüberstehenden *πνεῦμα τοῦ κόσμου* zu suchen. Da hier der Genitiv das durch das *πνεῦμα* Bestimmte einführt, so war es schicklich, auf der andern

Seite τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ zu ſetzen, damit auch nicht der entfernteſte Schein entſtände, als wäre dieſes πνεῦμα das Gott beſtimmende Princip. — Uebrigens wird dieſes Princip der Erkenntniß der göttlichen Offenbarungen oder Mittheilungen von Paulus wohl unterſchieden von dem Principe des menſchlichen Denkens und Wollens oder des vernünftig-ſittlichen Lebens der Menſchheit, dem πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου. Das letztere wird als ein der Erneuerung bedürftiges dargeſtellt (Eph. 4, 23), und als etwas, deſſen Bewahrung ſammt der der Seele und des Leibes von Gott erbeten wird (1 Theſſ. 5, 23); das aus ihm hervorgehende Denken und Wollen als ein unkräftiges (vgl. Röm. 7, 22 ff.). Jenes dagegen, das heilige urkräftige Princip reiner Gedanken und Willensbeſtimmungen, die den Charakter des göttlichen Lebens an ſich tragen, iſt identiſch mit dem Geiſte Gottes und Chriſti, nicht urſprünglich im Menſchen, ſondern ein kraft göttlicher durch Chriſtus und ſeine Erlöſung vermittelter Mittheilung Empfangenes, womit Gott und Chriſtus im Menſchen wohnend, der Menſch Gottes Tempel wird (vgl. 5, 16; Röm. 5, 5; 8, 9 ff. 14 ff. Joh. 15, 26; 16, 7. 13 f.) — Freilich iſt das menſchliche πνεῦμα dem göttlichen verwandt, der Menſch vorzugsweiſe in dieſer Beziehung γένος θεοῦ (Apg. 17, 29), und daher iſt denn auch eine weſentliche Beziehung zwiſchen dem göttlichen und menſchlichen πνεῦμα, ſo zwar, daß einerſeits der menſchliche Geiſt durchaus abhängig iſt vom göttlichen und bei gehemmter Gemeinſchaft des reinen Lichts und der reinen Kräftigkeit ermangelt, weder wiſſend, noch wollend die Natur wahrhaft beherrſchen kann, andrerſeits aber der göttliche Geiſt nur den menſchlichen Geiſt zu ſeinem unmittelbaren Organ im Menſchenleben hat, alſo nur nachdem er dieſen mit ſich geeinigt hat, ſich den ganzen Menſchen aneignen kann. — Will man dieſe Verwandtſchaft und weſentliche Beziehung Identität nennen, ſo laſſen wir

uns das gefallen, wenn dabei der Unterschied des ursprünglichen schöpferischen und des abgeleiteten anerkannt würde. Von einer pantheistischen Identität des göttlichen und menschlichen Geistes aber weiß Paulus und das Christenthum nichts.

Nachdem der Apostel gesagt, er habe diesen Geist empfangen, um zu verstehen das von Gott aus reiner Huld ihm (und allen Gläubigen) Verliehene, d. h. das Heil Christi, das man glaubend und hoffend jetzt schon hat; so kömmt er mit V. 13 auf seinen Vortrag dieses Heils zurück (V. 6 f.) und begründet weiter seine Lehrweise (V. 4). „Und dieses tragen wir auch vor, nicht in Worten, die menschliche Weisheit gelehrt — also nicht in einer künstlichen, philosophisch-rhetorischen Darstellungsweise —, sondern in Worten, die Geist gelehrt" — nach Calvin s. v. a. in reinem, einfachem, der Majestät des Geistes entsprechenden Style, — das ἅγιον bei πνεύματος ist hier wenigstens unsicher; πνεύματος aber steht ohne Artikel, wie V. 4, weil der Geist hier als dem Subjecte inwohnend und so eine subjective Qualität constituirend gedacht ist (vgl. Harleß zu Eph. 2, 22). — Wenn er nun hinzusetzt: πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες, so ist wohl nicht zu bezweifeln, daß er mit πνευματικὰ dasjenige meint, was er V. 7 durch σοφίαν θεοῦ, V. 9 durch ἃ ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν, V. 12 durch τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν bezeichnet hatte. Er nennt dieß so als etwas, das den Charakter des Geistes an sich trägt, dem Geiste angehört, von ihm stammt. Weniger sicher ist die Bedeutung des συγκρίνειν, wovon die weitere Erklärung abhängt. Es scheint hier nur die Grundbedeutung: verbinden, oder die abgeleitete: erklären (eigentlich: durch Zusammenhaltung der verschiedenen Momente eines Vorgangs denselben deuten, vgl. 1 Mos. 40, 41; Daniel 5, 13) in Betracht zu kommen. Denn die Bedeutung: vergleichen,

die 2 Kor. 10, 12 sich findet, paßt in keinem Falle. Gewöhnlich geht man nun von der Bedeutung „erklären" aus, und zwar entweder so, daß man sie strenger festhält: Geistiges durch Geistiges, den prophetischen Ausspruch durch die vom Geiste Christi gegebenen Aufschlüsse, oder auch schwierige Punkte der christlichen Lehre durch alttestamentliche Typen erklärend, oder so, daß man das Wort in weiterem Sinne nimmt = lehren, vortragen: den Pneumatischen, d. h. Solchen, deren Sinnesweise vom Geiste bestimmt ist, Pneumatisches, jene σοφίαν θεοῦ vortragend. Die erstere Auffassungsweise liegt offenbar dem Contexte zu ferne; die letztere, die Rückert vorzieht, wird durch den Zusammenhang mit dem Folgenden begünstigt; und auch dem Zusammenhange mit dem unmittelbar Vorangehenden könnte dabei noch sein Recht werden, wenn man πνευματικὰ nicht bloß auf den Inhalt, sondern auch auf die Darstellungsweise bezöge. Aber immer klebt dieser Erklärungsweise ein wesentlicher Fehler an: die Willkürlichkeit jener Erweiterung der Bedeutung, wobei die Analogie mit dem Deuten der Träume ganz verschwindet, und damit aller sichere Anhalt an den wirklichen Gebrauch des Wortes nach dieser Seite hin verloren geht. — Wir halten uns daher am beßten an die Grundbedeutung von συγκρίνειν, die zwar im N. T. nicht vorkommt, wohl aber bei Plato und Aristoteles, und erklären demnach: Geistliches, d. h. geistlichen Inhalt (das Object des λαλοῦμεν) mit Geistlichem, d. h. geistlicher Form, (διδακτοῖς πνεύματος λόγοις) verbindend a)." Hiermit wird die Angemessenheit seiner unmittelbar vorher angedeuteten Darstellungsweise noch bestimmt hervorgeho-

a) So im Wesentlichen schon Calvin: „Dicit sese aptare spiritualia spiritualibus, dum verba rei accommodat: hoc est coelestem illam spiritus sapientiam temperat oratione simplici, et quae nativam spiritus energiam prae se ferat.

ben. — Auch so ergibt sich nun ein guter Zusammenhang mit dem Folgenden. In „τὰ τοῦ πνεύματος" (V. 14) ist zusammengefaßt, was in πνευματικὰ und πνευματικοῖς unterschieden ist. Er sagt: Ein psychischer Mensch aber nimmt nicht auf das, was vom Geiste Gottes kommt — jenen geistlichen Inhalt in der entsprechenden Form. Ein psychischer Mensch ist im Allgemeinen ein „πνεῦμα μὴ ἔχων" (vgl. Jud. V. 19), nicht gerade ein grober Sinnenlust hingegebener. Die ψυχὴ ist die Totalität vorstellender und bildender, empfindender und begehrender Thätigkeiten, die ebenso auf Materielles, Sinnliches, wie auf Geistiges gerichtet seyn können. So lange nun das Gottverwandte, das πνεῦμα, im Menschen bloß in unkräftigen Idealen und Willensacten sich bewegt, das eigentlich herrschende also das niedere Princip ist, so lange das menschliche Ich noch nicht mit dem höheren Lebensprincipe geeinigt, in seinem Fürsichseyn beharrt, und so nur das Centrum niederer, irdischer, sinnlicher, beschränkter Vorstellungen, Reflexionen, Begehrungen ist, so lange ist der Mensch ψυχικός, sey es nun, daß das Grobsinnliche oder die feinere verständige Selbstsucht vorwalte. An unserer Stelle ist kein Grund vorhanden, das Eine oder das Andere besonders hervorzuheben. Bei οὐ δέχεται aber hat man an Ungeneigtheit zu denken (Bengel: quamvis oblata sint, non vult admittere. Vgl. δέχεσθαι Jacob. 1,21). Der Ungeneigtheit, das, was des Geistes Gottes ist, anzunehmen, weil man es für Thorheit achtet (vgl. 1, 18. 23), geht aber zur Seite ein Unvermögen zu erkennen, so daß das Urtheil, das der psychische Mensch über das Pneumatische hegt (es sey μωρία), auf ihn selbst zurückfällt. Das Object des γνῶναι muß das Pneumatische selbst seyn, und der folgende Satz enthält den Grund des Unvermögens a):

a) Anders Rückert. Nach ihm begreift das οὐ δέχεται, was er von Unempfänglichkeit überhaupt versteht, die Unfähigkeit

weil es pneumatisch, d. h. auf eine dem Geiste und dem, was von ihm herkommt, entsprechende Weise, also vom pneumatischen Standpunkte, somit nur von dem, der diesen einnimmt, beurtheilt wird, nämlich wenn es richtig beurtheilt werden soll (Luther: denn es muß geistlich gerichtet werden). — Hierin lag ein starker Wink für die Tadler der Lehrweise des Paulus. Denn ohne Zweifel hat er diese im Auge, so wie er im Folgenden unter dem πνευματικὸς sich selbst begreift. Er sagt aber vom Pneumatischen, d. h. von demjenigen, dessen Denken und Wollen das Gepräge des göttlichen Geistes an sich trägt: „Er beurtheilt Alles und wird selbst von Keinem beurtheilt." Er will sagen, ein solcher habe den rechten Maßstab für die Beurtheilung alles dessen, was in den Bereich seiner Erfahrung und seines Denkens falle, also auch der Menschen, so daß in dem „Alles" auch das „Alle" begriffen ist (Bengel: omnia omnium, itaque omnes). Es versteht sich von selbst, daß hier der Pneumatische in seiner Vollkommenheit gedacht, also die Beschränktheit und Irrthumsfähigkeit der empirisch gegebenen Pneumatischen nicht ausgeschlossen ist. Jeder wird in dem Maße, als er ein Pneumatischer ist, das, was vom Geiste kommt, auf die gehörige Weise beurtheilen, nach seinem wahren Werthe zu schätzen wissen, ebenso aber auch andererseits das, was dem αἰὼν οὗτος, dem Gebiete des Irrthums und der Sünde, angehört. Wenn es aber heißt: er selbst wird von Kei-

---

und die Abgeneigtheit in sich; das οὐ δύναται γνῶναι knüpft er als zweiten Grund der Unempfänglichkeit an μωρία γάρ ἐστιν an. Aber so wäre das οὐ δύναται γνῶναι in dem οὐ δέχεται schon begriffen; es könnte also nicht zugleich den Grund davon enthalten. Das Richtigere ist demnach, das οὐ δέχεται und οὐ δύναται γνῶναι als die zwei einander parallellaufenden Seiten der Sache anzusehen und jedem seine besondere Begründung zu lassen. Als nach seiner Ansicht Widersinniges will er es nicht annehmen; als eine geistliche Beurtheilung Erforderndes kann er es nicht verstehen.

nem beurtheilt, so ist οὐδενὸς natürlich auf den Kreis der Nichtpneumatischen zu beschränken. Diese haben für ihn keinen Maßstab der Beurtheilung; er ist also auch ihrem Urtheile nicht unterworfen. Daß ἀνακρίνειν hier in emphatischem Sinne genommen werde, von gehöriger, gültiger Beurtheilung, welche ein Begreifen der wahren Beschaffenheit des Objects voraussetzt, ergibt sich aus dem Zusammenhange. — Der 16. V. enthält nun noch die Begründung der zweiten Hälfte des 15ten. Niemand, d. h. kein Nichtpneumatischer hat ein gültiges Urtheil über den Pneumatischen. Niemand hat je den Sinn (den Verstand und somit die Gedanken) des Herrn erkannt, der ihn (=so daß er ihn) unterweisen wird; wir aber haben Christi Sinn, d. h. seine Gedanken sind in unsern Besitz übergegangen, uns eigen geworden. Also gilt auch in Bezug auf uns, was in Ansehung Christi Allen (Nichtpneumatischen) abgesprochen wird: Keiner versteht unsern Sinn, so daß er uns belehren (meistern, zurechtweisen), somit ein gültiges Urtheil über uns fällen dürfte a).

Im Bisherigen hat der Apostel Momente genug zur Beurtheilung der Gegner und Tadler seiner Lehrweise und sonach auch der hiermit zusammenhängenden Parteisucht hingestellt. So kann er denn jetzt geradezu an die korinthischen Christen sich wenden und unumwunden erklären, auf einem wie niedrigen Standpunkte dieses Parteiwesen sie erscheinen lasse. — Wir wollen aber, da dieß weniger schwierig und von Andern hinreichend beleuchtet ist, hierbei nicht verweilen und einem andern Abschnitt unsere Aufmerksamkeit zuwenden.

---

a) Was hier als Folgerung sich ergibt, wollten Einige in dem Texte unmittelbar finden, indem sie αὐτὸν auf den Pneumatischen bezogen. Aber 1) ist die Beziehung des αὐτὸν auf κυρίου der jesajan. Stelle, die der Ap. einflicht (40, 13), allein gemäß; 2) würde sich dann das Mittelglied (ἡμεῖς δὲ — ἔχομεν) nicht gut ausnehmen.

2. Ehe. 1 Kor. 7.

In diesem Kapitel ertheilt der Apostel einen gutachtlichen Bescheid auf gewisse Anfragen der korinthischen Christen, betreffend: 1) die Fortsetzung oder Aufhebung vorhandener ehelicher Verbindung und Gemeinschaft, 2) die Eingehung des ehelichen Verhältnisses von Seiten Solcher, die entweder noch im jungfräulichen Stande oder verwittwet waren. Seine ganze Exposition erklärt sich wohl am beßten daraus, wenn wir ihn in der Mitte zweier in Korinth hervorgetretenen Richtungen uns vorstellen: einerseits einer strengen, auf Enthaltung und Cölibat unbedingt hinarbeitenden, andererseits einer laxen, die geschlechtlichen Verhältnisse mit korinthischer Leichtfertigkeit behandelnden. Er selbst hält eine gewisse Mitte zwischen beiden, indem er der Enthaltung von der Geschlechtsgemeinschaft zwar den Vorzug zugesteht, aber kein zwingendes Gebot hieraus gemacht wissen will. Der Inhalt dieses Kapitels bietet nun Vieles dar, was der ascetischen Richtung, wie sie bis zur Reformation in der christlichen Kirche fast allgemeine Geltung hatte, nicht wenig Vorschub zu thun scheint. So finden denn sowohl die römisch-katholischen, als die in protestantischen Secten auftauchenden Vertheidiger des Cölibats oder der geschlechtlichen Enthaltsamkeit überhaupt hier eine bedeutende Handhabe ihrer Ansicht und Gesinnung. Dagegen haben die protestantisch-kirchlichen Ausleger von den Reformatoren an sich viele Mühe gegeben, die betreffenden Stellen so auszulegen, daß keinerlei Begünstigung jener Ansicht in den paulinischen Erklärungen liegen, und Alles, was er in dieser Beziehung sagt, auf eine Abmahnung von der Ehe aus Gründen, die in den damaligen Umständen gelegen, hinauslaufen soll. Neuerlich aber hat Rückert unumwunden erklärt, daß hier eine Befangenheit bei Paulus selbst wahrzunehmen sey; und wir glauben, daß er in der Hauptsache nicht Unrecht hat, müssen uns aber die Aufgabe stellen, welche

diesem Erklärer seinem Standpunkte nach ganz ferne liegt, dieß mit dem apostolischen Charakter des Paulus und mit der Idee des Kanon, zu dessen wichtigsten Bestandtheilen wir dieses apostolische Sendschreiben rechnen, zu vereinbaren. Die Lösung dieser Aufgabe wollen wir auch sofort versuchen, um sodann desto ruhiger auf die Sache selbst, von der es sich hier handelt, eingehen zu können. Wir gehen dabei zuvörderst von einem andern Punkte aus, von demjenigen Theile des neutestamentlichen Kanon, der in neuester Zeit vornehmlich in Frage gestellt ist, nämlich von den Evangelien. Setzen wir hier den günstigsten Fall — und wir glauben, im Blicke auf die neuesten Verhandlungen dieß wagen zu dürfen — daß der historische Charakter der Evangelien gegen die concentrirten Angriffe der schärfsten Kritik vollkommen festgestellt werde, so wird es doch nimmermehr gelingen, alles Einzelne, so wie es dasteht, zu retten und eine hierauf beruhende Harmonie der evangelischen Berichte zu gewinnen. Dennoch aber wird die christliche Kirche den kanonischen Charakter unserer Evangelien mit derselben Zuversicht zu behaupten fortfahren, mit welcher unsere Väter bei der strengen Voraussetzung der göttlichen Eingebung alles Einzelnen denselben behauptet haben; ja wir möchten noch weiter gehen und behaupten, diese Zuversicht könne eine noch höhere seyn, da das Gefühl des Peinlichen und Künstlichen der alten Harmonistik von uns hinweggenommen ist. Sie beruht aber im Wesentlichen darauf, daß aus diesen Berichten die christliche Forschung und die denkende christliche Gemeinschaft überhaupt ein solches Totalbild des Lebens unsers Erlösers zu gestalten vermag, an welchem die christliche Wissenschaft und das praktische christliche Leben sich auf eine genügende Weise orientiren können, so daß es sich immerfort bewährt, daß der Herr Christus, wie er in den Evangelien dargestellt ist, der Weg, die Wahrheit und das Leben sey. Wenden wir nun dieß auf die apostolischen Sendschreiben, zunächst

die pauliniſchen, an, ſo werden wir deren kanoniſchen Charakter mit voller Ueberzeugung feſthalten können, wenn wir erkennen, daß ſie, als Ganzes betrachtet, in ihrer gegenſeitigen Ergänzung hinreichen, um das ganze chriſtliche Glaubensleben nach ſeinen beiden weſentlichen Entwickelungsſeiten der γνῶσις und der πρᾶξις danach zu normiren; und es wird uns dann nicht ſtören, wenn eine einzelne Stelle, für ſich betrachtet, ſich dazu nicht eignet, ſondern vielmehr der Ergänzung und Berichtigung durch andere bedarf, um wahrhaft maßgebend für uns ſeyn zu können. Geſetzt nun auch, daß wir wirklich finden ſollten, daß der Apoſtel Paulus in unſerem Kapitel als befangen in einer Vorliebe für das eheloſe Leben ſich darſtelle, welche auf eine unvollkommene Anſicht von der Ehe, auf einen Mangel der Einſicht in ihre chriſtliche Heiligkeit hinwieſe, ſo mag uns dieß wohl momentan afficiren, aber es kann uns nicht irre machen, wenn nur die apoſtoliſche Schrift anderwärts Solches enthält, wodurch dieſer Fehler berichtigt, dieſer Mangel ausgefüllt wird. Und in Bezug auf den apoſtoliſchen Charakter des Paulus ſelbſt werden wir hinlänglich beruhigt ſeyn, wenn wir finden, daß ſeine eigenen Schriften dieſe Ergänzung darbieten. Dieſe bietet aber unſers Erachtens die wichtige Stelle Eph. 5, 22—33 wirklich dar. Ehe wir jedoch hierauf näher eingehen, faſſen wir die Hauptpunkte der Erörterung unſers Kap. ſelbſt näher ins Auge. Der Anfang des apoſtoliſchen Gutachtens betrifft die ſchon beſtehende eheliche Verbindung und deren Fortſetzung; und davon handelt der ganze Abſchnitt V. 1—24. Nur beiläufig kommen V. 8 f. die Unverheiratheten zur Sprache; die eigentliche Verhandlung in Betreff dieſer beginnt V. 25. — Jener erſte Abſchnitt theilt ſich aber wieder in Anweiſungen, welche rein-chriſtliche, und in ſolche, welche gemiſchte Ehen (zwiſchen Chriſten und Nichtchriſten) betreffen; der zweite in Anweiſungen in Bezug auf Jungfräuliche und in Bezug auf Verwitt-

wete. Christlichen Eheleuten ertheilt er zuvörderst eine Anweisung wegen der Fortsetzung der Geschlechtsgemeinschaft (V. 1—6) und sodann ein Gebot wegen der Nichtauflösung der ehelichen Verbindungen zwischen Christen (10. 11). Das letztere ist klar, und man kann nur darüber in Zweifel seyn, wie in V. 10 das „τοῖς γεγαμηκόσιν" im Verhältnisse zu τοῖς λοιποῖς (V. 12) zu nehmen sey. Das Richtige hat hier Rückert getroffen, indem er es von neuerlich, erst seit ihrer Bekehrung zum Christenthum in die Ehe Getretenen, also von neugeschlossenen christlichen Ehen versteht, wo beide Theile der Ordnung Christi unterthan sind, während von den Uebrigen, wofern sie in gemischter Ehe lebten, nur der christliche Theil in Anspruch genommen werden konnte. Ob er bei jenen bestimmte Fälle im Auge habe, wie Rückert annimmt, lassen wir dahingestellt, da uns diese Voraussetzung nicht eben nothwendig scheint. — Was aber nun den ersteren Punkt betrifft, worüber er V. 1—6 sich ausspricht, so sagt er: es sey schön, sich des ehelichen Umgangs zu enthalten, aber wegen des im Schwange gehenden vielfachen und unstäten Geschlechtsverkehrs, von dem die Christen in Korinth umgeben waren, und der für sie in ihrem noch sehr mangelhaften und unbefestigten Zustande soviel Verführerisches haben mußte, dringt er auf fortwährende Befriedigung des Geschlechtstriebes in der Verbindung mit dem eigenen Ehegatten; und darüber fügt er dann noch weitere Bestimmungen bei (V. 4 f.). — Rückert hat gewiß Recht, wenn er nicht zugibt, daß hier vom Eingehen ehelicher Verbindungen die Rede sey, und ἅπτεσθαι γυναικὸς auf die angegebene Weise erklärt. Wir möchten aber noch etwas weiter gehen und auch das ἔχειν (V. 2) in diesem specielleren Sinne nehmen, nicht wie Rückert in der Bedeutung „behalten," so daß er das fernere Haben des Weibes im Gegensatze gegen die Aufhebung der Verbindung überhaupt gestattete (dieß würde er ja auch nicht bloß gestatten, sondern ge-

bieten, V. 11). Daß ἔχειν so vorkomme, darüber sehe man nach Schleusner b. d. W. nr. 19 und besonders Deut. 28, 30. Also: Jeder habe sein Weib, wie man in der Ehe es hat, er setze den ehelichen Umgang mit ihr fort. So schließt sich denn V. 3 ff. genau an V. 2 an; das durch ἐχέτω kurz Angedeutete wird nur weiter ausgeführt. — Das καλὸν (V. 1) verstehen nun Viele von dem Zuträglichen, d. h. Nützlichen, dieß würde aber nur dann passen und in V. 26, vgl. 28, eine Stütze finden, wenn von dem Eingehen ehelicher Verbindung die Rede wäre, was aber nicht zulässig ist. Es ist Bezeichnung des Sittlich-Schönen; und der Apostel scheint demnach die Enthaltung in dieser Beziehung, ein keusches geschwisterliches Leben der Ehegatten einem zarteren sittlichen Gefühle angemessener zu finden, er ist aber so besonnen, daß er die Unanwendbarkeit dieser Ueberzeugung auf die vorliegenden Verhältnisse klar einsieht und demnach gerade das Gegentheil anräth. Die Enthaltung möge bei ihnen nur etwa als eine temporäre vorkommen, zum Behufe anhaltenderer Gebetsübung, dann aber der abgebrochene eheliche Umgang wieder erneuert werden, damit nicht der Satan sie zur Sünde (nämlich zur πορνεία) verleite, eine Versuchung, der sie ausgesetzt seyen wegen ihres Mangels an Kraft der Enthaltung a). — Ausdrücklich fügt er noch bei, daß die letztere Aufforderung (καὶ πάλιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἦτε) nur in der Weise einer Erlaubniß geschehe, oder daß dieß etwas sey, was er ihrer Schwachheit zugestehe (συγγνώμη = venia, Vergunst und daraus hervorgehendes Zugeständniß). —

a) Die Vermuthung Rückert's, ob nicht ἀκρασία von der ehelichen Enthaltung selbst (Nichtvermischung) verstanden werden könne, ist durchaus unbegründet, und es kommt wohl auch κεράννυμι gar nicht in dieser Beziehung vor, wie μίγνυμι; die Bedeutung intemperantia aber geht wohl zurück auf den Begriff des Mangels an rechter Mischung, eines unordentlichen Verhältnisses der höheren und niederen Lebensfunctionen.

Eine Art Gegensatz gegen die V. 2—5 gegebenen Anweisungen liegt nun, wenn man nach den älteren Autoritäten θέλω δὲ liest, in V. 7. Liest man γάρ, so wird hier V. 6 erläutert. Er wünscht, daß Alle seyn möchten wie er selbst, das heißt nicht nur unverheirathet, sondern auch tüchtig zum Cölibat und überhaupt zur Enthaltung vom Geschlechtsgenusse. Diesen Wunsch stellt er aber sofort als einen nicht realisirbaren dar: „doch Jeder hat eine eigenthümliche Gabe von Gott, der Eine so, der Andere so;" hier: der Eine die Gabe der Enthaltsamkeit, die zum Cölibate geeignete Seelen- und Leibesdisposition, der Andere eine andere (etwa die Tüchtigkeit, eine Familie christlich zu regieren). — Hieran reiht sich nun eine Bemerkung in Betreff des Eintretens in die eheliche Verbindung. Er erklärt es für gut, d. h. sittlich-zuträglich (vergl. V. 32. 34), wenn man es nicht thue, jedoch nur im Falle vorhandener Kraft der Selbstbeherrschung in Bezug auf den Geschlechtstrieb. Indem er nun hinzufügt, es sey besser heirathen, als brennen (d. h. in Folge unbefriedigten Triebs in einen peinlichen Zustand innerer Aufgeregtheit seyn, so daß man wenigstens innerlich überwältigt wird), so ist damit der Ehe eine sehr untergeordnete Stellung (als das kleinere Uebel) angewiesen. Wenn aber auch hier ein Mangel an evangelischer Freiheit in seiner Denkweise nicht zu verkennen ist, so ist andererseits die zarte Wahrnehmung der in göttlicher Anordnung (χάρισμα) beruhenden Rechte der Individuen und des durch die Individualität bedingten sittlichen Verhaltens (V. 9) hervorzuheben. — Nachdem er hierauf (V. 10 f.) christlichen Ehepaaren die Nichtauflösung der Verbindung als Gebot des Herrn (vergl. Matth. 5, 32 f.; 19, 4 f.; Mark. 10, 12) vorgeschrieben, für den Fall schon geschehener Auflösung aber Unverheirathet bleiben oder Bemühen um Wiederaussöhnung eingeschärft hat, so ertheilt er noch apostolischen Rath in Bezug auf gemischte

Ehen. Hierüber lag kein Gebot Christi vor; dieß gehörte zu den der Erleuchtung des h. Geistes vorbehaltenen Fällen, wie denn der Geist die Jünger Alles lehren und natürlich auch darüber ihnen Aufschluß geben sollte, wie die Gebote Christi nach den Umständen zu modificiren seyen. Er drückt sich so aus, daß man sieht, was nun folgt, ist nicht unbedingtes Gebot, sondern seine Meinung und sein Rath (vergl. V. 25). Zwar sollten sie diesen nicht leicht nehmen (V. 25. 40), aber doch betrachtet er seine Erleuchtung nicht als eine absolute. Bei dem christlichen Theile nun setzt er als der christlichen Gesinnung gemäß die Geneigtheit zur Fortsetzung der einmal geschlossenen Verbindung voraus, so daß aller Grund zur Auflösung wegfalle, wenn auch der nicht-christliche Theil hiermit einverstanden sey. Die Aufforderung zur Fortsetzung des ehelichen Lebens in diesem Falle begründet er (V. 14) noch weiter durch Wegräumung eines judaistischen Vorurtheils, als ob das innige Zusammenleben mit einer ungläubigen (heidnischen) Person etwas Verunreinigendes hätte. Er sagt, der ungläubige Mann sey in der (gläubigen) Frau geheiligt, und umgekehrt. Damit meint er nicht geradezu sittlichen Einfluß, noch weniger spricht er damit die Hoffnung der Bekehrung aus, obwohl beides nahe lag, sondern wegen des perf. „ἡγίασται" ist dieser Ausspruch in objectivem Sinne zu nehmen: „Weit gefehlt, daß dieser innige Umgang etwas Verunreinigendes für den christlichen Theil haben müßte, ist vielmehr vermöge der Uebermacht des christlichen Geistes die Sache so anzusehen, daß diese Gemeinschaft dem andern Theile eine Weihe gebe, so daß also die Ehe als eine christliche, Gott geweihte und Gott genehme zu betrachten ist, oder dieser Charakter des christlichen Theils auf den zu einer σὰρξ mit ihm gewordenen nichtchristlichen übergeht. — Der apagogische Beweis für diesen Satz wird von den

Kindern christlicher Eltern hergenommen a), und er schließt von dem Geweihtseyn vermöge der Lebensgemeinschaft mit den Eltern auf das Geweihtseyn nichtchristlicher Ehegatten durch die Lebensgemeinschaft mit den christlichen, oder daraus, daß die Eltern diese nicht als unrein ansehen können, auf die Befugniß zu gleichem Urtheil in Betreff der Ehegatten. Es ist dieß ein tief aus dem elterlichen Herzen herausgegriffener Ueberzeugungsgrund, der freilich, wie de Wette u. A. mit Recht bemerkt haben, das Vorhandenseyn der Kindertaufe in jener Zeit ausschließt. — Für den Fall aber, daß der nichtchristliche Theil die Scheidung vornehme, heißt er den christlichen das ruhig hinnehmen (nicht auf der Fortsetzung der Verbindung bestehen), indem er bemerkt, daß Christen in der Verbindung mit solchen (oder: in solchen Umständen) nicht wie Leibeigene unauflöslich angekettet seyen, legt es aber demselben nochmals ans Herz, doch ja seinerseits Alles anzuwenden, um dieses Aeußerste zu verhüten: „In Frieden aber hat uns Gott berufen"; das heißt: die allen Zwiespalt für immer aufhebende göttliche κλῆσις sollte wo möglich in dasjenige Verhältniß keine Störung bringen, in welchem die genaueste Verbindung der Menschen stattfindet. — Das, wozu er durch diese Erinnerung auffordert, motivirt er dann noch, indem er bemerkt, es sey ja noch Hoffnung vorhanden, daß der christliche Theil (als Werkzeug der göttlichen Gnade) den nichtchristlichen zur Theilnahme am Heil in Christo bringe.

Was nun zunächst folgt (V. 17—21), scheint eine Abschweifung ins Allgemeinere zu seyn, hängt aber einestheils mit dem Vorhergehenden genau zusammen, indem

a) Vgl. de Wette in den Stud. und Krit. 1830 S. 669 ff. Gegen die Beziehung auf Kinder aus gemischten Ehen spricht außer dem plötzlichen Eintreten der zweiten Person (ὑμῶν) die Hinstellung des Satzes νῦν δὲ ἁγιά ἐστιν als eines ὁμολογουμενον.

es eine Abmahnung christlicher Ehegatten von willkürlichem Heraustreten aus dem ihnen lästigen oder bedenklich scheinenden Verhältnisse einer gemischten Ehe in sich schließt; anderntheils leitet es das Folgende ein, wo er vor allem eigenwilligen Benehmen in Bezug auf die Eingehung des ehelichen Verhältnisses warnen will (V. 25 ff.). Hier hat er es nun vornehmlich mit Jungfrauen zu thun, die in ihrer Stellung eines väterlichen apostolischen Raths am bedürftigsten waren; denn daß παρθένος hier auch männliche Personen in sich begreife, ist, auch abgesehen vom sonstigen neutestamentlichen Gebrauche, nicht wahrscheinlich, da Paulus V. 28. 34. 36 f. das Wort durchaus nur vom weiblichen Geschlechte setzt. Daß er auch das männliche Geschlecht ins Auge faßt und seinen Rathschlag auf dasselbe ausdehnt (V. 27 f. 32 f.), das bringt die Natur der Sache mit sich; ein Beweis für die Erweiterung des Sinnes von παρθένος liegt aber nicht darin. Jene Ausdehnung seines Raths erleichterte, wenn sie Eingang fand, auch die Befolgung des den Jungfrauen gegebenen Raths, welche natürlich durch ernstliche Bewerbungen erschwert wurde. Dem Streben nach Auflösung bestehender Verbindungen stellt er hier das Bemühen um die Knüpfung neuer Bande entgegen, wobei offenbar der Accent auf dem letzteren liegt. Der Abmahnung fügt er aber, naheliegenden Consequenzen vorbeugend, die Bemerkung bei, daß für keines von beiden Geschlechtern eine Versündigung darin liege, und daß er ihnen nur äußere Bedrängniß, welche das eheliche Leben mit sich führen werde, ersparen möchte. Dabei hat er die „bevorstehende Noth" im Sinne, auf die er in V. 26 als Grund der Zuträglichkeit des Ledigseyns hingewiesen. Daß er aber damit die Bedrängnisse meint, welche der Parusie Christi vorangehen (vergl. Matth. 24; Mark. 13; Luk. 21), ist wohl nicht zu bezweifeln (vergl. V. 31 extr.); und diese Erwartung der Nähe der Parusie ist ein sehr wichtiges

Moment dieses ganzen apostolischen Rathschlags. Stand dieses die ganze jetzige Existenzweise aufhebende Ereigniß nahe bevor, so war besonders für noch wenig befestigte Christen das Eingehen von Verbindungen, die bei einer solchen innern Verfassung so viel Zerstreuendes, von der Einen Hauptsorge Abziehendes hatten, nicht rathsam. Jedenfalls war zu erwarten, daß sie alsdann nur durch schwere Züchtigung und Läuterung zu derjenigen Gemüthsfassung, welche zur Theilnahme am Reiche Christi erfordert wird, gelangen würden. Davon handeln die folgenden Verse (29—31), deren Sinn und Zusammenhang folgendermaßen zu bestimmen seyn dürfte: Was aber auch geschehen mag, ihr mögt heirathen oder nicht, das sage ich, das muß ich ankündigen (vgl. 15, 50): die Zeitumstände sind forthin drangvoll, damit auch diejenigen, welche Frauen haben, seyen wie nicht Habende u. s. w. — Dieß ist der Inhalt der Ankündigung, welche etwas Factisches und die göttliche Absicht dabei in sich faßt. Er will sagen, die göttliche Absicht bei Verhängung der bevorstehenden drangvollen Zeit gehe dahin, daß die Christen alles selbstischen Wesens, aller Eigenheit, wie in der ehelichen Verbindung, so in den verschiedenen Gemüthszuständen und im Besitz und Genuß der Dinge los und ledig werden, daß sie in allen diesen Beziehungen es zu einer ganz gelassenen Ergebung in Gottes Willen und Fügung bringen. Er schildert die christliche Selbstverleugnung und Unabhängigkeit, wo man durch die Verbindung mit einer Frau sich nicht einnehmen läßt, in keine Freude und kein Leid sich versenkt, kein Besitzthum fixirt, in keinen Gebrauch und Genuß der Dinge sich verliert, sondern Alles als von Gott für höhere Zwecke Geliehenes, Gefügtes, Beschiedenes hinnimmt und von diesem Zeitlichen zu ihm, als zu dem allein befriedigenden ewigen Gute, sich richtet. Dazu sollen die Bedrängnisse, Verfolgungen u. dgl. die Gläubigen führen; diese sollen dadurch von Allem, was in der Welt ist, gelöst, dem Haften

des Ich daran und allem Selbstgesuche darin soll ein Ende gemacht werden. Unter Trennungen, Verlusten und Wechseln der angreifendsten Art, unter welchen sie allein auf Gott gewiesen sind, soll es bei ihnen dazu kommen, daß sie durch nichts von ihrem Herrn und Gott sich trennen, ja Alles fahren lassen, um mit ihm in Gemeinschaft zu bleiben. — Zuletzt gibt er noch den Grund an, warum Gott durch die drangsalvolle Zeit hierauf hinarbeite: er wolle sie von der Welt und Allem, was zu ihr gehört, innerlich lösen, weil die ganze jetzige Gestaltung oder Verfassung des irdischen Weltganzen, also dieses mit seinen Verhältnissen und Besitzthümern zu seyn aufhöre, weil das Ende dieser Form des Daseyns nahe bevorstehe. — Nach dieser wichtigen Belehrung über die göttliche Absicht bei den drangsalvollen Umständen und deren Grunde wendet er sich wieder direct an die Korinthier und sagt ihnen, er wünsche, daß sie kummerfrei seyen. Er möchte sie von der das Gemüth einnehmenden Sorge um das, was zum κόσμος gehört, frei haben, so daß ihr Dichten und Trachten ungetheilt auf die Sache Christi (τὰ τοῦ κυρίου) ginge. Und darum glaubt er ihnen die Ehe abrathen zu müssen, weil hierdurch das Gemüth getheilt a), von allerlei

a) Dieß sagt er ausdrücklich nach der von Lachmann und Rückert aufgenommenen Lesart der ältesten Handschriften: πῶς ἀρέσῃ τῇ γυναικὶ, καὶ μεμέρισται. Für diese Lesart, wonach das „καὶ μεμέρισται" zum Vorhergehenden gehört, spricht auch der innere Grund, daß nur so μεμέρισται eine wohl erweisliche Bedeutung erhält, wogegen es bei der Verbindung mit dem Folgenden (nach der gewöhnlichen Abtheilung) eine keineswegs gesicherte Bedeutung hat, indem dann der Sinn ist: „Auch beim weiblichen Geschlechte ist ein Unterschied in dieser Beziehung." Ob aber im Folgenden den ältern Handschriften unbedingt zu folgen und demnach zu lesen sey: „καὶ ἡ γυνὴ ἡ ἄγαμος καὶ ἡ παρθένος ἡ ἄγαμος (μεριμνᾷ)" möchte zweifelhaft seyn, und die Vermuthung liegt nahe, daß ursprünglich nur das Eine oder das Andere gestanden, und wenn das erstere, ἡ παρθένος zunächst als Randglosse ge-

irdiſchen Sorgen eingenommen und namentlich darauf gerichtet werde, wie der eine Theil dem andern gefallen möge, wogegen der Unverheirathete ſeine ganze Sorge darauf richte, wie er Chriſto gefallen möge. Der Zuſammenhang dieſer Sätze (V. 32 ff.) mit dem Vorhergehenden ſtellt ſich nun ſo: Die bevorſtehenden drangſalvollen Umſtände haben den Zweck, alles Befangenſeyn in ſolcher μέριμνα aufzuheben. Je mehr nun Einer darin befangen iſt, deſto größere Trübſal wird über ihn kommen müſſen, wenn jener Zweck erreicht werden ſoll. Das aber möchte er ihnen erſparen (V. 28; vgl. V. 35).

Bei dem, was Paulus hier von den ἀγάμοις ſagt, ihre Sorge gehe auf die Angelegenheiten des Herrn, wie ſie ihm gefallen, daß ſie heilig ſeyen an Seele und Leib, drängt ſich wohl Jedem der Gedanke auf, daß dieß ſelbſt im Bereiche chriſtlicher Gemeinden und bei der Vorausſetzung chriſtlicher Geſinnung ebenſo wenig abſolut richtig ſey, als das gegenüberſtehende Urtheil über die Verheiratheten bei gleicher Vorausſetzung der Wahrheit ganz gemäß ſey. Die ältere evangeliſche Orthodoxie, welcher die apoſtoliſche Kanonicität durch die vollkommene Richtigkeit alles Einzelnen bedingt war, mußte ſich dadurch helfen, daß ſie die pauliniſchen Sätze relativ faßte: „Der (die) ἄγαμος ſorgt mehr und

---

ſetzt und hernach dem für weniger paſſend gehaltenen ἡ γυνὴ ſubſtituirt, von Andern aber beide Lesarten verbunden worden, was in den vorhandenen Handſchriften faſt durchaus ſich darſtellt. Hieß es aber urſprünglich καὶ ἡ παρθένος ἡ ἄγαμος, ſo konnte wegen des Auffallenden dieſer nähern Beſtimmung zu παρθένος von Einigen hierfür γυνὴ geſetzt werden, u. ſ. f. Indeß iſt die äußerlich ſehr geſicherte längere Lesart keineswegs unhaltbar, da γυνὴ ἡ ἄγαμος eine paſſende Bezeichnung der χήρα iſt, die nähere Beſtimmung des παρθένος durch ἡ ἄγαμος aber, die freilich an ſich überflüſſig iſt, daraus ſich erklärt, daß er den Begriff ἄγαμος hier ausdrücklich hervorheben wollte im Gegenſatze gegen ἡ γαμήσασα, welches ebenſo die γυνὴ wie die παρθένος, die aus dem Wittwenſtand aufs Neue und die aus dem Jungfrauenſtande zum erſtenmal in die Ehe Getretene bezeichnet.

kann mehr sorgen für die Sache des Herrn; der (die) Verheirathete sorgt mehr und muß mehr sorgen oder pflegt mehr zu sorgen für die Angelegenheiten der Welt" (Flatt). Aber daß dieß exegetische Willkür und bloßer Nothbehelf sey, wird nicht wohl geleugnet werden können. Der Apostel stellt hier offenbar die Ehelosigkeit als das in christlich-sittlicher Beziehung Vorzüglichere dar. Die Quelle dieses Urtheils ist wohl seine bisherige Wahrnehmung christlich-unvollkommener Zustände des ehelichen Lebens und namentlich die Erwägung der Beschaffenheit der korinthischen Christen (σαρκικοί, 3, 1 ff.). Man könnte in Bezug auf das Ganze sagen: den ἄγαμος hat er nicht sowohl idealisirt, als vielmehr aus seinem eigenen Bewußtseyn heraus und aus der Anschauung ausgezeichneter Christen und Christinnen dargestellt, und damit zugleich ein Musterbild hingezeichnet; sein Urtheil über das Verhalten der Verheiratheten im Allgemeinen aber ist bestimmt durch eine Menge von Beobachtungen, zu denen namentlich die korinthische Gemeinde reichen Stoff darbieten mochte. Bei weiter entwickeltem christlichen Leben aber mußte sich die Frage erheben: Kann nicht der Mann auch dem Weibe auf gottgefällige Weise (κατὰ θεόν) zu gefallen suchend, Gott danken? Kann er nicht auch mit der Gattin auf die Sache des Herrn seine Sorge richten? Kann nicht die Frau ebenso wie die Jungfrau dem Herrn geweiht seyn? — So hören wir auch wirklich den alexandrinischen Clemens (Stromat. 3, 12, §. 88) fragen. — Daß dieß möglich sey, durfte auch Paulus nicht leugnen, ohne den Principien seines Glaubens zuwider die Ehe für ein sittliches Uebel zu erklären, eine Ansicht, die er in der Folge ausdrücklich bestritt (Kol. 2, 21; vgl. 1 Tim. 4, 1—5). Dem empirisch gegebenen Zustande also entsprach das hier vorliegende ungünstige Urtheil, dem aber freilich und zwar eben darum Allgemeingültigkeit abgeht. Es stellt sich darin gleichsam der Reflex jenes Zustandes im Geiste des Paulus dar, und sonach ist es ein Urtheil von relativem, temporel-

lem und subjectivem Werthe. In der ganzen Auseinandersetzung aber gibt sich ebenso eine treue und zarte Liebe kund, welche die schwachen Kinder in Christo großer und vieler Läuterungstrübsale überheben möchte, wie eine feine Mäßigung, welche nur Rath gibt, ohne die Gewissen durch Gebote binden zu wollen. Diese Mäßigung tritt besonders in V. 35 hervor, wo der Sinn ist, er wolle sie seiner Meinung nicht knechtisch unterwerfen, sondern es sey ihm nur darum zu thun, daß sie eine gute christliche Haltung in ihrem ganzen Leben behaupten mögen, uneingenommen von Sorge, Verdruß und dergleichen, was das eheliche Leben mit sich führt, daß sie wohlanständig leben und dem Herrn unverrückt dienen. — Nun bringt er noch Fälle entgegengesetzter Art zur Sprache, wo es denn recht fühlbar wird, wie er einerseits nur mit widerstrebendem Herzen die Verheirathung zugibt, um nur in einer an sich nicht sündlichen Sache der Freiheit nicht Eintrag zu thun, andererseits mit innigem Wohlgefallen die auf Nichtverheirathung gehende unerschütterliche Ueberzeugung und Entschließung gutheißt. Er sagt V. 36: „Wenn Einer (ein Vater) unanständig gegen seine Jungfrau (noch unverheirathete Tochter) zu handeln a) meint, wofern sie überreif ist — d. h. wenn er der Meinung ist, er würde durch Nichtverheirathung seiner über die Blüthe der Mannbarkeit hinauskommenden Tochter ihrem Rufe zu nahe treten (z. B. durch Veranlassung der Meinung, daß sie von den Männern verschmäht werde) und insofern das, was ihm als Vater gegen sie gezieme, verletzen — und sonach geschehen muß — d. h. eine Verpflichtung, eine pflichtmäßige Nothwendigkeit da ist, daß geschehe — was er wünscht, so

a) Die Erklärung: Schande zu erleben an seiner Tochter (etwa, indem sie eher zu Falle käme, oder auch als eine Verschmähte erschiene), ist der Bedeutung des ἀσχημονεῖν wie des ἐπὶ nicht gemäß.

thue er's (nämlich das, was er wünscht); er sündigt nicht; sie (die Tochter oder die παρθένος und ihr Freier) mögen heirathen. — Diese Erklärung läßt sich auch gegen Rückert a) ohne Mühe behaupten. Er meint, das ὀφείλει könne nicht von εἰ abhängen, da, wenn so die Nothwendigkeit der Verheirathung vorausgesetzt würde, Paulus nicht mehr sagen könnte: ὃ θέλει ποιείτω. Aber das „ὃ θέλει" will nur sagen: was er wünscht, was er geneigt ist, zu thun; und dieß zu thun, kann er wohl aufgefordert werden, wenn das, wovon es sich handelt, in einem gewissen Sinn unumgänglich ist. Der Einwurf aber, daß ὀφείλει vor οὕτως stehen sollte, fällt weg, wenn man οὕτως nicht mit γίνεσθαι verbindet, so daß dieß Bezeichnung der Verheirathung wäre, sondern es als eine folgernde Zusammenfassung des Vorhergehenden betrachtet, wie οὕτως oft vorkömmt: und demnach — weil er dieser Meinung ist — die Verpflichtung vorhanden ist; das γίνεσθαι aber bekommt sein passendes Subject in dem ὃ θέλει, welches einen feinen Wink enthält, daß jenes νομίζειν mit den eigenen Wünschen des Vaters in Zusammenhang stehe oder darin beruhe. — Paulus hat wohl einen Fall im Auge, wo geheime, vielleicht mehr unbewußte Wünsche des Vaters der eigentliche Grund seines Betreibens der Verheirathung der Tochter waren, während er den Verfechtern des Cölibats in Korinth jene Meinung entgegenhalten mochte. — Fassen wir nun noch Alles kurz zusammen, so sind einerseits Elemente von bloß relativer Geltung in dieser ganzen Exposition des Apostels nicht zu verkennen. Wir rechnen dahin: 1) die die Schließung neuer ehelicher Verbindungen nicht begünstigende Erwartung der Nähe der Parusie; 2) die ein-

a) Rückert's eigene Erklärung, wonach ὀφείλει von ἐὰν abhangen und οὕτως γίνεσθαι = „ehelos bleiben sein" soll, ist ebenso grammatisch, wie logisch unhaltbar, was aber hier nicht näher auseinandergesetzt werden kann.

seitige empirische Betrachtungsweise der Unverheiratheten und der Verheiratheten; 3) die einseitig-negative und geringe Ansicht von der Ehe als einem in sittlicher Hinsicht niedrig stehenden Verhältnisse, wodurch nur die ungehörige Befriedigung des Geschlechtstriebs verhütet werden soll; endlich 4) den aus dem allen hervorgehenden, immer wiederkehrenden Wunsch und Rath des Apostels, daß die Christen wo möglich in die Ehe nicht eintreten möchten. Andererseits aber ist auch anzuerkennen, daß durch das Ganze Allgemeingültiges sich hindurchzieht, und daß auch das Unvollkommene nichts Irrthümliches in sich schließt, vielmehr in praktischer Beziehung dem vorliegenden Zustande Angemessenes, ja für alle Zeiten Anwendbares enthält und in anderweitigen Erklärungen des Apostels seine vollendende Ergänzung findet. Jenes Allgemeingültige mit Abwesenheit alles Irrthümlichen aber finden wir: 1) in der Behauptung der Bedingtheit des Cölibats durch die individuelle Disposition; 2) in dem Festhalten der Ueberzeugung, daß die Ehe und die Schließung derselben an sich nicht sündlich sey; 3) in der Bekämpfung alles willkürlichen Strebens, die eingegangene Ehe wieder aufzulösen, und 4) in der Anerkennung des Geheiligtseyns auch der gemischten Ehen durch das Uebergewicht des christlichen Princips in dem christlichen Ehegatten, und der Weihe, welche den Kindern die Abstammung von christlichen Eltern gibt. Im letzteren liegt ohne Zweifel schon der Keim jener höhern Ansicht vom Wesen und Zwecke der Ehe in Eph. 5, wodurch die Erklärungen des Apostels in unserem Kapitel ihre wesentliche Ergänzung erhalten. Und wir möchten keineswegs mit Rückert annehmen, daß das Abstrahiren von bestimmten concreten Verhältnissen, die Beschäftigung mit einem unbestimmten idealen Leserkreise der Grund jener höheren Betrachtungsweise sey, sondern die in jener spätern Zeit und gerade in jenen kleinasiatischen Gemeinden auftauchenden und um sich greifenden theosophisch-aske-

tiſchen Lehren, welche die Ehe als etwas Ungöttliches, ſittlich Verunreinigendes erſcheinen ließen, führten den das Widerchriſtliche dieſer Richtung durchſchauenden Apoſtel zu tieferer Würdigung der Ehe; es entfaltete ſich in ihm jener Keim höherer Anſicht, den wir ſchon in der früheren Zeit bei ihm finden. Wenn er nun Eph. 5, 30 ff. die innigſte Vereinigung der Geſchlechter (ἔσονται εἰς σάρκα μίαν) als Bild der geheimnißvollen Vereinigung Chriſti und der Gemeinde hinſtellt, ſo wird das „καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἅπτεσθαι" für die chriſtliche Ehe negirt und kann nur noch eine relative Gültigkeit behalten. Hat überhaupt die eheliche Liebe und Gemeinſchaft der Gläubigen eine ſo hohe Bedeutung, Abbild der vollkommenſten Gemeinſchaft zu ſeyn, ſo iſt die Schließung der Ehe nicht nur nichts Sündliches, ſondern, wo Gottes Fügung dazu hinführt, pflichtmäßiges Eingehen in die Löſung der höchſten Aufgabe des chriſtlichen Lebens in der jetzigen Form der Exiſtenz. — So bietet demnach die apoſtoliſche Schrift und zwar namentlich die pauliniſche die Fundamente der vollkommenen chriſtlichen Lehre von der Ehe; und es kann uns nicht irre machen, daß die pauliniſchen Schriften in dieſer Beziehung einen Fortſchritt vom Unvollkommenen zum Vollkommenen aufweiſen, vielmehr leuchtet uns die Göttlichkeit, oder die Geiſteseingebung um ſo mehr ein, wenn wir ſehen, wie ſie in der Form ſucceſſiver Mittheilung gemäß der menſchlichen Entwicklung geſchah, und wie dem Apoſtel in dem Maße das Licht der Wahrheit aufging, als das Bedürfniß der Gemeinde, als ſein Beruf der Kirchenleitung es erforderte. Für die Bedürfniſſe der korinthiſchen Gemeinde reichte das hin, was 1 Kor. 7 dargeboten iſt; mit dieſem Maße von Erkenntniß konnte er den hier vorkommenden oder drohenden Abirrungen hinreichend begegnen. Um aber die theoſophiſch-asketiſche Abweichung zu bekämpfen, bedurfte er der vollen Einſicht in das Weſen der chriſtlichen Ehe, und dieſe finden wir

auch wirklich bei ihm in der Epoche des Kampfes gegen jene Richtung.

Wir würden aber sehr irren, wenn wir meinten, daß das als bloß relativ-gültig Bezeichnete auch eine bloß locale und temporelle Geltung habe und demnach von uns als nicht mehr anwendbar bei Seite gelegt werden könne. Sind wir doch mit unserem christlichen Leben keineswegs auf dem Standpunkte absoluter Vollkommenheit angelangt, und das den korinthischen Christen Gesagte gilt auch noch den Christen unserer Tage, und zwar nicht etwa den bloßen Namenchristen, sondern den immer noch mit sündlichen Gebrechen behafteten wahren Gliedern der Gemeinde des Herrn. So ist in dem, was der Apostel V. 32 ff. sagt, ein Prüfstein für die coelibes beider Geschlechter, und ebenso ein Spiegel, in dem sie sich selbst beschauen sollen, für die Verheiratheten. Je weniger jene in dem vom Apostel aufgestellten Bilde des ἄγαμος sich wiederfinden, je mehr diese dieß bei sich finden, was er von der Gemüthsstellung der Verheiratheten sagt, desto mehr Ursache haben beide, sich ihres Mangels an christlichem Leben zu schämen, desto mächtiger müssen sie zur Reinigung ihres Herzens und Lebens sich angetrieben fühlen. Sonach bietet diese Stelle auch für die populäre Unterweisung, in welche die Nachweisung der bloß relativen Gültigkeit dieser Aussprüche keineswegs gehört, einen wohl zu beachtenden Stoff der Belehrung und der beichtväterlichen Untersuchung und Rüge.

3. Mahl des Herrn.
1 Kor. 10, 16. 17; 11, 23—29.

Wenn wir mit der ganzen evangelischen Kirche und mit der christlichen Kirche überhaupt des Glaubens sind, daß die h. Schrift neuen Testaments die absolute göttliche Offenbarung enthalte, indem sie das fleischgewordene Wort oder die Wahrheit in ihrer reinen und ganzen menschlichen

Wirklichkeit darstellt, wie im persönlichen Leben des Herrn, so im Leben seines Geistes in den ursprünglichen Trägern desselben, die der Geist in die ganze Wahrheit hineinführen sollte, so können wir auch nicht anders als dafür halten, daß diese Schrift in ursprünglicher Fülle und wesentlicher Vollständigkeit in sich fasse, was in der Reihe der christlichen Jahrhunderte im Bereiche der christlichen Kirche, zunächst als Dogma, zu allmählicher Ausbildung gekommen ist. Erkennen wir hierin eine Entwicklung an, so ist der Inhalt dieser Entwicklung dem Keime nach dort ganz zu finden, es ist dort λόγος σπερματικὸς aller Dogmengestaltung. In der Schrift ist die ganze Wahrheit, welche nur nach ihren einzelnen Momenten sich mehr und mehr herausstellt und näher bestimmt. Da dieß nicht ohne Einseitigkeit abgeht, da bei der der empirischen kirchlichen Entwicklung anhaftenden Sünde und Irrthümlichkeit eigensinniger Streit der Gegensätze und Fixirung der einen und der andern Seite die Dogmenausbildung immerfort verunreinigt und entstellt, so muß das den Streit lösende Wort, die alle Verunreinigung und Entstellung wieder aufhebende Kraft in der Schrift zu finden seyn; und darin beruht das protestantische Zurückgehen auf diese, das Bestreben, auf dem Wege treuer Schriftforschung das relativ ausgebildete und entwickelte kirchliche Dogma von Auswüchsen zu reinigen und der vollkommenen Gestaltung näher zu führen. Auf diese Weise vermittelt die Schriftforschung die Ausbildung des Dogma. Aber ebenso wird auch andererseits die wissenschaftliche Einsicht in den Lehrinhalt der Schrift durch die Erkenntniß der Entwicklung des Dogma vermittelt, oder sie ist dadurch bedingt, daß man in diese mit dem denkenden Geiste wahrhaft eingegangen ist, ihre wesentlichen Momente oder ihren Gang in seiner Gesetzmäßigkeit und Nothwendigkeit versteht und in ihrem relativen Zielpunkte sich mit befindet. Dieß ist die Wahrheit der katholischen Tradition als wesent-

licher Vermittlung des Schriftverständnisses. Daß aber diese Vermittlung keine starr-äußerliche, daß dieses Objective zugleich ein Subjectives ist, oder daß wir es hier nicht mit einem unabänderlich fixirten Buchstaben, sondern mit einer frei-nothwendigen Geistesbewegung zu thun haben, die selbst ihr Maß im Schriftworte hat, das ist die wesentlich evangelische Ansicht von der Sache.

Diese allgemeinen Bemerkungen finden ihre Anwendung namentlich auch auf denjenigen Bestandtheil des christlichen Dogma, auf welchen die oben genannten Stellen des 1 Br. an d. Kor. sich beziehen, auf das Dogma vom Mahle des Herrn, dessen Geschichte freilich eigenthümlichen Schwierigkeiten unterliegt, da über die begriffliche Fixirung des christlichen Bewußtseyns und über die Auslegung des Schriftworts, worin dieses wurzelt, die großen Abtheilungen der Kirche gespalten sind, so daß eine wahrhaft freie und unbefangene historische wie exegetische Forschung nicht wenig erschwert ist. Schon seit einer Reihe von Jahrhunderten beschäftigt christliche Denker die Frage, in welchem Sinne Christus jene einfach-erhabenen Worte der Stiftung dieses Mahls gesprochen habe. Die alte Kirche kam darüber nie zu einer festbestimmten Ansicht. Sie hielt sich an die christliche Erfahrung einer mächtigen Gnadenwirkung des Erlösers in seinem Mahle, sie glaubte an seine belebende Gegenwart und Mittheilung in demselben, schwankte aber in Betreff des Verhältnisses der sichtbaren Elemente zu der unsichtbaren Gnade und nannte sie bald Symbole, Figuren, Antitypen des Leibes und Blutes des Herrn, bald bezeichnete und verehrte sie dieselben geradezu als Leib und Blut Christi, ohne daß durch das erstere die Wahrheit des Dargebotenwerdens der Sache in den Figuren, durch das zweite die Realität des sichtbaren Elements und sein Unterschiedenseyn von der unsichtbaren Gabe des Leibes Christi bestimmt negirt worden wäre. Erst in der mittelalterlichen Periode sehen

wir in dieser Beziehung zwei Richtungen, die wir als die der inbrünstigen Gefühlsgläubigkeit und als die der besonnenen Verständigkeit bezeichnen könnten, entschieden aus- und gegeneinander treten. Jene hält die Wahrheit des durch die Kraft der Weihung gesetzten wirklichen Leibes Christi in einfacher Unmittelbarkeit fest; die Substanz des Irdischen ist nach ihr vernichtet; nur noch die Gestalt desselben erscheint den Sinnen zur Uebung des Glaubens und zur Vermeidung des Grauens vor Fleisch und Blut; doch erscheint dieses zuweilen auch in seiner eigentlichen Gestalt zur Stärkung und Freude des Glaubens. Die andere Richtung dagegen läßt die irdische Substanz fortbestehen und, unter derselben verhüllt, Christi Lebenskraft den Gläubigen sich mittheilen, diese Kraft oder den Leib Christi im uneigentlichen Sinne von dem wirklichen, aus der Jungfrau gebornen u. s. w. Leibe unterscheidend. Hiernach bekommen bloß die Gläubigen Christi Leib zu genießen, die Andern bloß die irdische Substanz; der wahre Genuß jenes Leibes ist ein rein geistiger, die Darbringung oder Opferung aber ein bloßes Symbol oder eine bloße Erinnerung an jene eigentliche Opferung des wirklichen Leibes. Nach der ersteren Ansicht dagegen empfahen alle den wirklichen Leib des Herrn, die wahrhaft Gläubigen jedoch ausschließlich die heilsame Wirkung desselben; der Genuß ist ein leiblicher, bei den wahrhaft Gläubigen ein leiblich-geistlicher, die Opferung aber die wirkliche Wiederholung des ursprünglichen Opfers. Diese Ansicht trieb die kirchlich-orthodoxe Scholastik auf die Spitze bis zu der Consequenz, daß selbst unvernünftige Thiere Christi Leib in sich aufnehmen können. Die gegenüberstehende machte, consequent verfolgt, das Mahl des Herrn überflüssig, da derselbe geistige Genuß bei den Gläubigen immerfort stattfindet, die Andern aber doch nur zum Scheine an des Herrn Mahle Theil nehmen. Eine die Extreme der äußerlichen Objectivität, wie der abstracten Innerlichkeit vermeidende mitt-

lere Ansicht wurde vielfach gesucht und unter mancherlei Formeln, z. B. der Impanation, der Vereinigung von Brod und Leib (Analogie der menschlichen und göttlichen Natur Christi) hingestellt. Aber erst die Reformationsperiode kam um einen bedeutenden Schritt vorwärts. Lutherischerseits hielt man am überlieferten Dogma von der realen Gegenwart des wirklichen Leibes Christi im Mahle des Herrn fest, nur mit Abweisung der Transsubstantiationstheorie und mit Beziehung jener Gegenwart bloß auf den Genuß. Von Seiten der Reformirten wurde anfangs eine bloß symbolische Auffassung behauptet: Brod und Wein sollten bloß bedeutsame Zeichen oder Bilder des aufgeopferten Leibes und vergossenen Blutes seyn, erinnernd an Christi versöhnendes Leiden, und so die gläubigen Genießer im Glauben an die Versöhnung stärkend und ihre Theilnahme daran fördernd; woraus denn leicht das Moment des Unterpfands und der Versiegelung sich ergab. In der Folge wurde eine wirksame Gegenwart für die Gläubigen gelehrt, eine geheimnißvollekräftige Wirkung des Leibes Christi vom Himmel her, welche gleichzeitig mit der Darreichung der sichtbaren Elemente erfolge oder diese begleite. Bestimmt geleugnet aber wurde die Gegenwart des Leibes Christi im Brode und für das Brod, und daher der mündliche Genuß desselben und der Genuß auch der Ungläubigen. Vermittelnde Theorien suchten eine Ausgleichung: theils darin, daß sie zwischen Ungläubigen und Unwürdigen unterschieden und nur jenen den Genuß des Leibes Christi absprachen, da der Glaube wesentliches ὄργανον ληπτικὸν des unsichtbaren Leibes Christi sey; theils dadurch, daß sie an die Stelle menschlicher Theorien von Ubiquität und Idiomencommunication die einfache Schriftformel setzten, daß das Brod die Gemeinschaft des Leibes Christi sey, d. h. dasjenige, wodurch dieser mitgetheilt werde. In dieser von Melanchthon festgehaltenen Formel schien das gewahrt, worum es der lutherischen Rechtgläubigkeit ge-

genüber jedem auch noch so versteckten Idealismus und Spiritualismus zu thun war; es war darin eine reelle Gegenwart des Leibes Christi und ein reelles und inneres a) Verhältniß desselben zum sichtbaren Elemente angedeutet. Und es ist dieß auch dasjenige, was die lutherische Theologie nicht fahren lassen darf und was sie als von ihr behauptetes Moment der Wahrheit zur Union hinzubringt, wenn sie auch die Unvollkommenheit der Art und Weise ihrer Behauptung anerkennen muß. Auch jene Unterscheidung der Unwürdigen und Ungläubigen, so zweideutig sie in ihrem ersten Hervortreten sich darstellt (Bucer), dürfte doch keineswegs abzuweisen seyn und ein wahres Moment der Vermittlung darbieten b). Andererseits aber hat die reformirte Kirche, als deren schwache Seite die äußerliche und ideelle Auffassung des Verhältnisses zwischen den sichtbaren Elementen und der unsichtbaren Substanz des Mahls des Herrn und eben damit zwischen dem Genusse dieser und jener anzusehen ist, darin der Wahrheit gedient, daß sie das Vermitteltseyn der Gegenwart des Leibes Christi durch den Geist in der Kirche und durch den Glauben hervorhob. Es verhält sich damit wohl so: Christi versöhnendes Leben, dessen Wirklichkeit sein Leib, dessen unmittelbarstes Element sein Blut ist, ist himmlisch geworden und im Himmel; der irdischen Räumlichkeit entnommen, kann es auf Erden nur insofern seyn, als der Him-

---

a) Nicht bloß das Ideelle der Versicherung und das Aeußere der Gleichzeitigkeit.

b) Man kann sagen: Wo Glaube ist, ist Genuß des Leibes Christi. Ist aber dieser Glaube nicht lauter, hat die Selbstsucht noch so viel Macht, daß sie in Hochmuth und Lieblosigkeit jenen Genuß verunreinigt, so wirkt die Macht des aufgenommenen versöhnenden Lebens eben so verderblich, wie die Kraft des Lichts bei krankhaftem Zustande der dasselbe aufnehmenden Sehorgane. Dieß ist der unwürdige Genuß mit seinen schlimmen Folgen.

mel auf derselben ist, dieser aber ist hier nur durch Christi Geist, den er gesandt hat vom Vater, also nur in dem Bereiche des Geisteslebens, somit des Glaubens. Hier aber wird es nicht bloß zugleich mit dem irdischen Elemente genossen, so daß dieses und sein Genuß bloß ein bedeutsames Bild und kraft des Wortes Christi ein Pfand und Siegel jenes Lebens und seiner Mittheilung würde, sondern das irdische Element ist Träger jenes Lebens geworden, dasjenige, wodurch dasselbe als ein darin gesetztes mitgetheilt wird. Die Bestimmung Christi ist ja, Alles zu erfüllen oder mit seinem reinen göttlichen Lichtleben zu durchdringen (Eph. 4, 10). Ist dieß einmal vollbracht, so ist nach dem kühnen Ausdrucke des ahndungsvollen Novalis das All sein Leib, aller Nahrungsgenuß Essen seines Leibes, Trinken seines Blutes. Vor dieser Umwandlung und Erneuerung (neuer Himmel, neue Erde) bis zu dem Zeitpunkte der Zukunft des Herrn ist dieß auf eine dem Standpunkte des christlichen Lebens im jetzigen Aeon (dem Wandeln im Glauben) entsprechende Weise vorweggegeben im Mahle des Herrn. Der Geist Christi in der Gemeinde macht kraft seines Worts, dessen Vollbringer er ist, die sichtbaren Elemente für die Gläubigen zu Trägern des versöhnenden und in Kraft der Versöhnung heiligenden und endlich verklärenden Lebens Christi zu seinem Leib und Blut. Der Glaube aber erkennt diese Elemente als geeinigt mit jenem Leben, als davon erfüllt und durchdrungen, als Organe der Mittheilung desselben. Wo nun Glaube, d. h. eine entsprechende Aufnehmungskraft ist, da wird mit und in den Elementen jenes Leben empfangen, der Genuß des Brodes und des Leibes ist Ein ungetheilter; ja der Glaubensbetrachtung verschwindet vor dem im Brode dargereichten Leben Christi die irdische Substanz; der Gläubige genießt vermöge des Wortes Christi, das er erfaßt hat, das durch den Glauben ihm immanent geworden ist, Christi Leib und Blut, der irdische Stoff ist als irdisch-materielle

Subſtanz für ihn aufgehoben. Die irdiſchen Organe zwar nehmen dieſen auf, aber der neue Menſch, dem auch dieſe Organe dienen müſſen, empfängt nur jenes Leben, und zwar der ganze Menſch das ganze Leben. Es iſt kein bloß innerliches Genießen eines Geiſtigen, bloß zur Nahrung des Geiſtes; es iſt leiblich-geiſtige Aufnahme des durch Chriſti Wort ſein Leib gewordenen Aeußeren in das durch Chriſti Wort hervorgebrachte neue Leben des Menſchen, welches ein Geiſtesleben aus Chriſto iſt mit der Macht der Verleiblichung. So lange Chriſti Leben verborgen iſt, wird dieſes *μυστήριον* oder sacramentum fortbeſtehen, wenn er aber offenbart wird in Herrlichkeit, ſo hört das *μυστήριον* auf; denn das menſchliche Geiſtesleben aus ihm hat ſich alsdann wirklich verleiblicht, und die jetzige Außenwelt iſt alsdann von Chriſti Leben durchleuchtet oder verklärt; jenes hat in dieſer ſeine entſprechende Nahrung. So iſt denn das Mahl des Herrn eine *πρόληψις* des Zuſtandes der Vollendung, worin dieſer ebenſo vorgezeichnet wie vorbereitet wird. Es iſt ein *ἀρραβών* (Angeld) der Verklärung der Erde und des Menſchen und eine vorbildliche Darſtellung der Zuſammengehörigkeit der verklärten Natur des Menſchen und der übrigen irdiſchen Schöpfung, und zwar gemäß dem gegenwärtigen Zuſtande *ἐν μυστηρίῳ* und nur für den Glauben.

Faſſen wir noch einmal Alles zuſammen, ſo werden wir erkennen, daß die Kirche Chriſti zu allen Zeiten die Wahrheit dieſes Dogma hatte, nur in der alten Zeit ſo, daß die verſchiedenen Momente derſelben noch auf eine unklare Weiſe ſich ineinander verliefen; in der mittleren Zeit ſo, daß die innige Glaubensbetrachtung, welcher der Leib Chriſti hier Alles iſt, welcher das Irdiſche als in und für ſich Beſtehendes verſchwindet und welche die Identität des Leibes des Herrn im Abendmahle mit dem wirklichen Organe der Verſöhnung ſich nicht nehmen läßt, ſich in ſinnlich-vergröberter Form fixirte und dadurch in Abſur-

ditäten ausging; die verständige Auseinanderhaltung aber, welche den Unterschied in der Einheit und die Realität der Sinnenwahrnehmung gegen eine phantasiastische Mystik zu retten suchte, in eine verletzende Sonderung und in eine spiritualistische Verflüchtigung des Sacraments ausartete; in der neuern Zeit endlich so, daß einerseits die bis dahin nicht gehörig hervorgetretene Vermittelung der ganzen Sache durch den Geist und Glauben ins Licht gestellt, andererseits der Zusammenhang des irdischen Elements und der himmlischen Gabe genauer bestimmt wurde, nicht ohne Verirrungen und Mängel auf beiden Seiten. Diese beiden Seiten nun zu einer höheren Einheit zu vermitteln und überhaupt die auseinandergetretenen Momente als ein zusammengehöriges Ganzes zu erkennen, ist die Aufgabe unserer Zeit. In allen den verschiedenen Auffassungsweisen ist Wahrheit, und diese festhaltend, die durch einseitige Fixirung entstandenen Irrthümer aber abschneidend, die verschiedenen Betrachtungsweisen in eins zu bilden, das liegt uns ob, und daraus resultirt dann das wahrhaft katholische Dogma, in welchem alle Kirchenabtheilungen ihre von Irrthum befreite Wahrheit wiederfinden können. Wir würden es ungefähr so fassen: das gottmenschliche Leben des Erlösers, das wesentlich verleiblichter Geist ist und sich als versöhnendes durch Leibesaufopferung und Blutvergießung verwirklicht hat, theilt sich im Mahle des Herrn mittelst irdischer, durch menschliche Thätigkeit bereiteter Nahrungsstoffe mit, welche der Geist des Herrn kraft des Wortes Christi für die Gläubigen zu etwas Anderem macht, als sie an sich sind, so daß sie, mit jenem Leben geeinigt, selbst Leib und Blut Christi sind, und ihre irdische Materialität gar nicht mehr in Betracht kommt. — Das Wahre der sogenannten katholischen Ansicht aber ist die Feststellung des wahrhaften Daseyns des Leibes Christi mit Verneinung der irdischen Wesenheit als eines noch in sich Bestand habenden; das Wahre der evangelischen die Bezie-

hung dieſer Gegenwart auf den Genuß mit Ausſchließung falſcher Objectivität derſelben und die Aufhebung jener abſtracten Verneinung und poſitive Beſtimmung der irdiſchen Elemente als Träger des Verſöhnungslebens, was denn die tiefere lutheriſche Lehre in einem innerlichen Sinne als eine unio des Tragenden und Getragenen faßt, wogegen die reformirte ihrer kirchlichen und geiſtigen Richtung gemäß darauf dringt, daß Alles im Geiſte beruhe und darum nur für den Glauben und die Gläubigen ſey. — So ſtellt ſich das Reſultat der Entwickelung des Dogma heraus. Aber wie verhält es ſich nun mit dem Schriftworte, als dem vollen Keime deſſelben? Wir können uns hier ganz an die pauliniſche Darſtellung halten. Denn was die Einſetzungsworte betrifft, ſo iſt die pauliniſche und ſynoptiſche Ueberlieferung weſentlich dieſelbe, mit faſt wörtlicher Uebereinſtimmung des Paulus und Lukas. Beide gehen von den übrigen Synoptikern ab: 1) in der näheren Beſtimmung des σῶμα, die aber der auch bei jenen vorliegenden des αἷμα analog iſt; 2) in der unmittelbaren Verknüpfung der καινὴ διαθήκη mit dem ποτήριον, wodurch aber der Sinn im Ganzen nicht weſentlich verändert wird a). Daß aber nun hier ein Tropus ſtattfinde, iſt nicht zu leugnen. Der Wein iſt der neue Bund nur in

a) Wir verbinden nämlich 1 Kor. 11, 25 ἐν τῷ αἵματι unmittelbar mit ἡ καινὴ διαθήκη, da der hierbei ſtattfindende Mangel des Artikels viel eher zu ertragen iſt, als die jene Worte zu ἐστι ziehende Erklärung: der Kelch iſt der neue Bund durch mein Blut (ſofern er dieſes bedeutet oder auch mittheilt). Nun ſagt Chriſtus nach Matth. und Markus: der Kelch (ſeinem Inhalte nach, der Wein im Kelche) iſt mein Blut, das Blut des neuen Bundes, d. h. das dieſen ſtiftende, vermittelnde Blut; nach Lukas und Paulus: dieſer Kelch iſt der in meinem Blute beruhende, d. h. dadurch geſtiftete neue Bund, das neue Verhältniß zu Gott, welches begründet wird durch mein für Viele zur Vergebung der Sünden vergoſſenes Blut (vgl. Matth.).

dem Sinne, daß er denselben darstellt als eine Thatsache, welche die solchen Wein Genießenden bestimmt angeht, so daß sie an dem neuen religiösen Verhältnisse, an der durch Christi Blut vermittelten Versöhnung, somit an dem Aufgehobenseyn der Schuld vor Gott, an der Sündenvergebung Theil haben. Daraus folgt jedoch nicht, daß auch bei der directen Verknüpfung des αἷμα mit dem ποτήριον und in dem Satze: τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα, das gleiche stattfinde. Kaum wird man sich entschließen können, das ἐστὶν hier durch „bedeutet" zu übersetzen, da das, was man hierfür anzuführen pflegt (τουτέστιν, ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή, u. A.) keineswegs ganz analog ist. Eher könnte man, wenn nicht Anderes (V. 25) im Wege stände, τοῦτο als Prädicat betrachten (mein Leib ist Brod; vgl. Joh. 6, 55). Der Ausdruck ist, wie die Sache selbst, einzig in seiner Art. An eine eigentliche unmittelbare Identität oder Einheit zwischen Subject und Prädicat kann nicht gedacht werden, da das Prädicat keine Aussage über das Subject enthält, welche als eine natürliche Bestimmung desselben sich erwiese; eher an die Einheit von Bild und Sache, obwohl der Fall nicht der gleiche ist, wie in der Erklärung einer Parabel oder eines Gleichnisses (Matth. 13, 37). Das Brod kann zunächst nur in dem Sinne Christi Leib seyn, als es denselben darstellt, und zwar insofern, als es zum Besten der Genießenden gebrochen (angegriffen), ein Sinnbild ist des zum Besten Vieler in den Tod gegebenen Leibes Christi, und ebenso der Kelch (Wein) Christi Blut, sofern er, ausgegossen zum Besten der Trinkenden, ein Symbol ist des zum Besten Vieler vergossenen Bluts. Aber nun fragt es sich, ob dieses Darstellen ein bloß ideelles ist, so daß das Brod bloß bedeutsames Bild wäre, oder ob es eine reelle Mittheilung, wodurch man der Sache selbst (des Leibes) theilhaftig wird, in sich schließt. Hier ist bekanntlich der Punkt, wo Calvin über die zwinglische Auffassung hinausgeht; das Brod ist nach ihm symbolum, quo res exhibetur, was er näher so bestimmt,

es sey Christi Leib, sofern er sicher bezeuge, daß uns jener Leib, den es darstellt, dargereicht werde, oder sofern der Herr, das sichtbare Symbol darreichend, uns zugleich seinen Leib darreiche, so daß wir ebenso gewiß diesen empfangen, als wir das Brod essen. — Ob man hierzu, oder gar zu der Annahme eines noch innigeren Verhältnisses zwischen Brod und Leib Christi, als welches in der Gleichzeitigkeit des Genusses und in der Vorstellung des versichernden Unterpfands angezeigt ist, berechtigt sey, darüber läßt sich aus den Einsetzungsworten selbst keine Entscheidung gewinnen. Momente zu einer solchen scheinen in 1 Kor. 11, 27. 29 zu liegen. In V. 27 zieht der Apostel aus der Exposition über das Wesen und den Zweck jenes Mahles die Folgerung, daß Jeder, der Brod und Wein auf eine unwürdige, dem Wesen und Zwecke des Mahles unangemessene Weise a) genieße, für einen Solchen gelten werde, der am Leibe und Blute des Herrn sich versündige. Das bezieht sich nun unstreitig auf den Leib und das Blut des Herrn im Abendmahle; denn was Andere darin finden wollten: ein Solcher werde angesehen werden als Einer, der in Jesu Tod eingestimmt, das würde gewiß anders ausgedrückt seyn. Hieraus folgt aber weder mit Sicherheit, daß auch der unwürdig Genießende Christi Leib und Blut wirklich in sich aufnehme, da es ja auch eine Versündigung am Leibe und Blute des Herrn ist, wenn er durch verkehrtes Verhalten dieses hohe Gut von sich stößt, noch kann man zuversichtlich behaupten, daß die rein symbolische Ansicht dadurch ausgeschlossen werde, da man ja mit Recht sagen könnte, wer die Symbole des Lei-

a) Er meint hiermit ohne Zweifel das in V. 21 gerügte ungehörige und lieblose Benehmen, welches in unverkennbarem Widerspruche stand mit dem von Christo selbst ausgesprochenen Zwecke der Feier, da man bei solcher Selbstsucht unfähig war, Christum in seiner Liebe und Selbstaufopferung sich zu vergegenwärtigen, und von dieser Liebe durchdrungen, seinen Tod zu preisen.

des und Blutes Christi auf eine unwürdige Weise genieße, versündige sich an seinem Leibe und Blute selbst. Stände freilich sonst fest, daß zwischen dem Brod und Wein im Abendmahle für die Gemeinde eine noch innerlichere und reellere Beziehung stattfände, als die bloß symbolische oder die des gleichzeitigen Genusses und des versiegelnden Pfandes, so würde unser Ausdruck noch viel bezeichnender seyn. — In V. 29. motivirt er die Aufforderung (V. 28), um nach gehöriger Selbstprüfung von dem Brode zu essen und aus dem Kelche zu trinken. Er sagt nach der Lesart der ältesten Zeugen, welche ἀναξίως und τοῦ κυρίου weglassen: „Denn der Essende und Trinkende ißt sich selbst ein Gericht, wenn er nicht unterscheidet den Leib (des Herrn)." — Auch hierin liegt nichts Entscheidendes. Er will sagen, wenn Einer nicht durch die Selbstprüfung und das hierdurch geweckte Bewußtseyn seines innern Bedürfnisses verlangend nach der Gemeinschaft des versöhnenden und heiligenden Lebens Jesu geworden, so sey ihm das Mahl des Herrn leicht wie ein anderes Mahl, er unterscheide nicht den Leib, d. h. er bedenke beim Genusse des Brodes nicht recht, daß er nicht gemeine Nahrung zu sich nehme, sondern dasjenige, wodurch der Leib Christi dargestellt oder mitgetheilt werde, und wenn Einer das nicht thue, so ziehe er sich ein Gericht (Strafe) zu. Die Strafwürdigkeit beruht hier offenbar in der Unangemessenheit der Gemüthsfassung und des Benehmens zur Bedeutung und zum Zwecke der Handlung des Mahls, mag nun das Brod bloßes Symbol oder realer Träger des Leibes seyn, und der kurzgefaßte Ausdruck σῶμα legt in die Wagschale der letzteren Ansicht durchaus kein entscheidendes Gewicht. — Wenn irgend eine Stelle dieß thut, so ist es gewiß die Erklärung, welche der Apostel Kap. 10, 16 von sich gibt. Er redet hier nicht ex professo vom Mahle des Herrn, sondern er will den korinthischen Christen das Unchristliche der Theilnahme an den heidnischen

Opfermahlzeiten zum Bewußtseyn bringen und weist sie zu dem Ende zunächst auf die Bedeutung des h. Mahls der Christen hin, um ihnen das fühlbar zu machen, was er V. 21 ausspricht, daß mit der Theilnahme an diesem Mahle die Theilnahme an jenen Opfermahlen sich nicht vertrage, da man nicht mit dem Herrn und mit den bösen Geistern zugleich in Gemeinschaft stehen könne; daß aber die Theilnahme an jenen Mahlen eine religiöse Gemeinschaft in sich schließe, das macht er einleuchtend an den israelitischen Opfermahlen, deren religiöser Charakter nicht in Abrede gestellt werden konnte a). In Bezug auf das Mahl des Herrn sagt er nun: „Der Kelch des Segens, den wir segnen, ist er nicht κοινωνία des Blutes Christi?" und sodann Entsprechendes vom Brode, es sey κοινωνία des Leibes Christi. Hier fragt sich vorerst, was das εὐλογεῖν ist? Da es auch loben, danken bedeutet und in den Berichten von der Stiftung dieses Mahls das εὐχαριστεῖν als ein dem Genusse vorangegangener, denselben weihender Act vorkommt, so ist man auch hier versucht, es so zu nehmen; daher die Erklärung: „den wir mit Danksagung empfahen." — Aber die erwähnten Stellen geben doch keinen sichern Beweis hierfür ab, und daraus, daß εὐλογεῖν mit dem Accusative der Person (τὸν θεόν) in jener Bedeutung vorkommt, folgt nichts für Stellen, wo es einen Accusativ der Sache bei sich hat. Beruft man sich aber auf Luk. 9, 16, so ergibt sich gerade aus dieser Stelle eine andere Bedeutung: segnen, durch Gebet und Wort Gottes weihen, wodurch denn hier der Genuß ein religiöser Act und eine Vermittlung geistlicher Wohlthat wird. Das Segnen des Kelchs ist ein Anflehen Gottes, daß der

a) Für gänzlich verfehlt müssen wir es halten, wenn Olshausen aus V. 18 die Folgerung zieht, daß der Apostel das Abendmahl selbst als ein Opfermahl betrachte. Auf diese in der Schrift nirgends begründete Meinung kann man hier nur kommen, wenn man den Gang der Argumentation völlig verkennt.

Wein im Kelche ein Anderes als bloßer irdischer Trank, ein Mittel höherer Mittheilung werde, und eine zuversichtliche gläubige Erklärung, daß er kraft des göttlichen Wortes dieß sey. Und dieß erscheint hier als ein gemeinsamer Act der Gläubigen (vgl. ἐσμέν, V. 17), als ein Act der priesterlichen Gemeinde, dessen Princip der Geist Christi in der Gemeinde ist, der vermöge des göttlichen Wortes das Irdische weiht und zum Träger geistlicher Wohlthat macht. In Folge dieser Weihung heißt nun der Kelch selbst ποτήριον τῆς εὐλογίας. Man könnte dieß mit Luther übersetzen: „Der gesegnete Kelch", so daß der Relativsatz als eine passende Erläuterung dazu erschiene, aber besser nimmt man es wohl analog dem ἄρτος τῆς ζωῆς (Joh. 6, 35; vgl. V. 33) = Segen bringender Kelch, Kelch, der Mittel des göttlichen Segens ist. Von diesem Kelche nun sagt er, und zwar so, daß er dieß als ein von den Lehrern Anerkanntes voraussetzt, er sey κοινωνία des Bluts Christi. Hier ist nun vor Allem unzweifelhaft, daß das Blut Christi das am Kreuze vergossene ist, worin der neue Bund beruht (11, 25). In einem andern Sinne kommt αἷμα Χριστοῦ bei Paulus nirgends vor, und die Erklärung: Blutsverwandtschaft, Geschlecht (nach homerischem Sprachgebrauche) entbehrt alles sichern Grundes a). Die κοινωνία dieses

a) Auf eine scheinbare Weise spricht der Zusammenhang dafür, sofern in V. 17 σῶμα den Gemeinde-Organismus bezeichnet, und hieraus geschlossen werden könnte, daß in V. 16 τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ gleichfalls die Gemeinde sey, und somit auch das parallele αἷμα τοῦ Χριστοῦ das Geschlecht Christi. So wäre der Sinn: „Der Kelch ist (stellt dar) die Gemeinschaft des Geblüts (Geschlechts) Christi, das Brod die Gemeinschaft des Leibes Christi. Weil es ein Brod ist, so sind wir, die Vielen, ein Leib; denn allesammt haben wir Theil an dem einen Brode." Dieser auf den ersten Blick so ansprechende Zusammenhang entscheidet nicht gegen den constanten Gebrauch des αἷμα Χριστοῦ bei Paulus, wozu noch kommt, daß der

Bluts aber ist entweder Theilnahme daran oder Mittheilung desselben. (An sich zwar könnte es auch heißen eine im Blute Christi wurzelnde Gemeinschaft, aber dieß ist weder dem Contexte gemäß, noch will es recht zum Subjecte des Satzes passen.) Dem gewöhnlicheren paulinischen Gebrauche von κοινωνία ist das Erstere entsprechender, aber auch die transitive Bedeutung kommt bei ihm vor (Röm. 15, 26). — Geht man von jenem aus, so hat der Satz etwas sehr Auffallendes, und man ist sehr geneigt, dem ἐστὶν den tropischen Sinn zu geben: der Kelch bedeutet die Theilnahme am Blute Christi. Aber auf diese Art das Abstractum „Theilnahme" mit dem Concretum „Kelch" in Beziehung zu setzen, geht nicht, und wir sind wohl genöthigt in κοινωνία eine Metonymie anzunehmen, daß es das medium oder die vermittelnde Ursache der Theilnahme bezeichne. Hiefür könnte man als Analogien Joh. 11, 25 (ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή) und Röm. 7, 13 (τὸ ἀγαθὸν ἐμοὶ γέγονε θάνατος) anführen. Aber leichter und sicherer scheint es doch, von der transitiven Bedeutung auszugehen, wobei der Sinn herauskömmt: der Kelch ist eine Mittheilung des Bluts Christi, d. h. er theilt dasselbe mit; und wir gewinnen sofort denselben Sinn, wie bei der intransitiven Bedeutung: er vermittelt die Theilnahme am Blute Christi; und dieß ist denn eben die εὐλογία, die der Kelch spendet. Hier ist nun freilich mehr als eine Theorie in Betreff des Wie?

Contexte nicht auf Hervorhebung der Gemeinschaft der Gläubigen unter einander, sondern der Gemeinschaft mit Christo hinführt. V. 17 kann sonach nicht als wesentliches Glied der Argumentation betrachtet werden, sondern ist eine logische Parenthese, eine beiläufige Bemerkung, welche sich dem Apostel bei der Erwägung der Abendmahlsfeier im Blick auf die Gespaltenheit der korinthischen Gemeinde aufdrängte, hier um so bedeutsamer, da dieses Bewußtseyn der Einheit auch einen mächtigen Bestimmungsgrund zur Schonung der Schwächeren enthält.

und Wiefern? möglich, aber das Verhältniß der Immanenz und Einheit, welches die lutherische Theorie setzt, ist doch wohl die einfachste und richtigste Bestimmung, wodurch der Ausdruck Segenskelch und der Satz, daß dieser Christi Blut mittheile, und die Andeutungen 11, 27. 29 die genügendste Erklärung erhalten. Aber auch das Recht der reformirten Lehrweise ist in unserer Stelle insofern gewahrt, als diese Bedeutung und Macht des ποτήριον auf das εὐλογεῖν, einen Act der Gemeinde oder des in ihr wohnenden Geistes und Glaubens, zurückgeführt oder dieses als Voraussetzung derselben bezeichnet wird, so daß alle Realität der Mittheilung als eine im Geiste und Glauben beruhende erscheint.

So hat der Apostel hier, wo er die Sache nur gelegentlich berührt, eine weitgreifende Erklärung von sich gegeben, in welcher das Wort der Lösung für den Streit der Theorien und eine authentisch-apostolische Interpretation der Einsetzungsworte niedergelegt ist, so daß wir auch in diesen mehr finden dürfen, als die nächste oberflächliche Betrachtung darbietet. Das kirchliche Bewußtseyn nun hat nach 800jährigem Genusse des Abendmahlsegens und einzelnen Privatversuchen, darüber zu einer theoretischen Verständigung zu kommen (Gregor von Nyssa), zuerst auf eine kühne und schroffe Weise den Glauben an die Wahrheit der Stiftungsworte kund gegeben, indem es, die irdische Substantialität der sichtbaren Elemente negirend, nur von Christi Leib und Blut als der Substanz des Mahls des Herrn wissen wollte (Paschasius Radbertus). Diese Glaubenskühnheit, welche über die empirische Wirklichkeit sich in überschwenglichem Fluge erhob, schlug aber in ihr Gegentheil, in rohe Aeußerlichkeit, um und bedurfte sofort eines Correctivs, das ihr in der Ratramnus-Berengar'schen Richtung wurde. Zur höheren Entwicklung des kirchlichen Bewußtseyns gehörte es aber, daß einestheils mit Negirung

jener Negation die Wahrheit derselben, die Realität des Leibs und Bluts Christi im Mahle des Herrn, auf eine positive, die Einheit wie den Unterschied anerkennende Weise festgestellt, anderntheils das Vermitteltseyn des μυστήριον durch den Geist und Glauben bestimmt geltend gemacht wurde. So erst ist dem Schriftworte sein ganzes Recht geworden, und wir erkennen ebenso das ursprüngliche Befaßtseyn der Momente des Dogma im Worte, wie die Entfaltung des Worts im Dogma; die Schrift wird uns klar vermittelst der geschichtlichen Entwicklung, und für diese zeigt uns der Geist den rechten Maßstab in der Schrift. Diese, und zwar hier die Einsetzungsworte, faßte das kirchliche Bewußtseyn zuerst in der unmittelbarsten Wörtlichkeit; das Absurde der Consequenzen dieser Auffassung trieb zur entgegengesetzten tropisch-symbolischen; die Wahrheit von beiden in einem Dritten, schon durch das apostolische Wort Vorgezeichneten, zu finden, war das Ringen des kirchlichen Geistes; und dieses Dritte ist die Anerkennung der Realität oder reellen Gegenwart des versöhnenden Lebens Christi als einer geistig vermittelten. — Darin liegt die wahre Einigung der Parteien, die aber so lange unmöglich ist, als der sogenannte Katholicismus seinen römischen Charakter äußerlicher Vermittelung festhält, das Lutherthum seine Hinneigung nach der Seite äußerer Objectivität nicht ganz überwunden hat und der Calvinismus seine Neigung zum Spiritualismus und seine schroffe, auch im Prädestinationismus hervortretende Sonderungstendenz nicht völlig losgeworden ist. Denn je tiefer wir der Sache nachgehen, desto mehr werden wir zu der Einsicht gelangen, daß die Ansicht vom Abendmahle mit der ganzen Anschauungsweise der christlichen Parteien wie einzelner Denker zusammenhängt, und daß sonach die volle Einigung in diesem Punkte mit der anderweitigen Ausgleichung der Denkweisen, oder mit der nur allmählich und durch viel Kampf der Gegensätze zu verwirklichenden

Harmonie der Geister im Großen und Ganzen gleichen Schritt halten muß. Ein solcher Entwurf der Concordie, wie hier vorgelegt worden, kann nichts weiter seyn wollen als ein schwacher Privatversuch, dem theologischen Publicum zur weiteren Prüfung vorgehalten, zunächst als eine Probe, wie das Schriftwort und die Entwicklung des Dogma einander gegenseitig Licht geben können.

Aus der bisherigen Auseinandersetzung erhellt zugleich, worauf die wahre Union hinstrebt: nicht auf Verwischung der bisherigen Gegensätze, sondern auf Ineinsbildung des Wahren darin, indem man ausgeht von ebenso offener Anerkennung der Wahrheit auf verschiedenen Seiten, als der noch auszugleichenden Differenz, die aber nur durch fortgehende Geistesarbeit in der Liebe und Wahrheit ausgeglichen werden mag.

4. Geistesgaben. 1 Kor. 12—14.

Zu den schwierigeren Punkten dieses großartigen Briefs, in welchem der Zustand der apostolischen Gemeinden auf eine so vielseitige Weise, wie sonst nirgends, geschildert und angedeutet wird, gehört anerkanntermaßen dasjenige, was der Apostel von den Charismen, insbesondere von dem Charisma des γλώσσαις λαλεῖν sagt. Die Schwierigkeit des Verständnisses beruht hier vornehmlich darin, daß wir hier eine den Anfängen des Christenthums eigenthümliche, durch den ersten Eintritt desselben in die Welt bedingte Wirkungsweise des Geistes vor uns haben, welche in dem Maße aus dem Leben der Gemeinden und eben damit aus dem Bewußtseyn sich verlor, als das in der Menschheit nun festgewurzelte Christenthum sich der menschlichen Natur und ihrer Fähigkeiten auf dem Wege allmählicher organischer Aneignung bemächtigte. Das menschliche Leben in allen seinen Beziehungen vom ungöttlichen Princip und dessen intellectuell-moralischen wie physischen Wirkungen zu befreien und mit göttlichem Leben zu durchdringen,

das ist die Aufgabe des Christenthums in allen Stadien seiner Entwicklung in der Menschheit, der eigenthümliche Charakter des Christenthums aber ist, daß dieß in der Form des Wunders geschieht. Wir haben hier die Anfänge einer neuen höhern Lebensstufe vor uns, deren wesentlicher Charakter Aufhebung der Schranken und Gebrechen der durch Sünde getrübten Entwicklung und positive Weiterbildung der Menschheit nach allen Seiten hin ist. Das christliche Princip beurkundete nun zuvörderst seine Neuheit und Ursprünglichkeit wie seine Erneuerungsmacht und seine Bestimmung, alle Bande der Sünde, des Irrthums und des Verderbnisses aller Art zu lösen, durch Wirkungen, deren Ableitung aus dem alten Naturprincip und dessen Vermögen unmöglich war. Zu diesen Wirkungen befähigte es zunächst innerlich. Es schuf eine mannichfaltige Tüchtigkeit zu Thätigkeitsäußerungen, die jene Bestimmung zu offenbaren und zu verwirklichen geeignet waren; und diese so gewordene Tüchtigkeit ist das χάρισμα, eine Wirkung der göttlichen χάρις, der in Christo offenbar gewordenen erlösenden Liebe Gottes. Als innere Tüchtigkeit wird aber dieses auf den h. Geist, das die Erlösung mit ihren Wirkungen innerlich realisirende göttliche Princip, zurückgeführt (12, 4), wogegen die Aemter (διακονίαι), in welchen die geordneten Wirkungskreise der Charismen sich darstellen, auf den Herrn der Gemeinde (V. 5), die ἐνεργήματα, d. h. die Kraftäußerungen oder Thätigkeiten, worin die wirkliche Ausübung jener Tüchtigkeiten zu Tage kommt, auf Gott als den Urgrund aller Kraft und Kraftäußerung bezogen werden (V. 6). Einestheils in der Einheit dieses Princips (V. 11), anderntheils in der Einheit des Zwecks (V. 7) beruht die Harmonie in dieser Mannichfaltigkeit; und entsprechend dem ganzen Leben der Gemeinde, greifen die Charismen organisch ineinander (V. 12 ff.) — Die Mannichfaltigkeit der Charismen, die 12, 8—10. 28 aufgezählt werden, hat man nun auch logisch

zu ordnen versucht, woraus verschiedene Eintheilungen hervorgegangen sind. Sieht man auf ihre Causalität und ihr Verhältniß zum gewöhnlichen Lebensverlauf und somit auf ihre Begreiflichkeit oder Verständlichkeit für uns, welche im Allgemeinen darin beruht, daß unter uns noch Analoges vorkommt, oder daß sie Anfänge uns bekannter Fähigkeiten der vom christlichen Princip ergriffenen Menschheit sind, so ist man versucht, zweierlei Arten von Charismen anzunehmen: solche, die im ordentlichen Verlaufe der christlichen Entwicklung sich fortwährend uns darstellen, und solche, die außerhalb desselben liegen, und zwar in den Anfängen des Christenthums häufig sind, aber in der Folge mehr und mehr zurücktreten und etwa nur noch auf eine sporadische und untergeordnete Weise zum Vorscheine kommen. Dieß wären denn ordentliche und außerordentliche Geistesgaben, und man könnte jene auch natürliche, diese übernatürliche nennen, sofern in jenen constante Fähigkeiten der menschlichen Natur hervortreten, denen das christliche Princip nur eine neue und höhere Richtung für den Dienst des Reichs Gottes gegeben, auf die es jedenfalls, wenn es auch — zufälligerweise — die erste Anregung zu ihrer Entwicklung gab, nur umbildend, heiligend wirkte, in diesen dagegen die menschliche Natur mit Kräften oder Fähigkeiten ausgerüstet wurde, die nicht in ihr selbst oder ihrer natürlichen Entwicklung liegen, sondern durch eine unmittelbare schöpferische Thätigkeit göttlicher Kraft in ihr hervorgerufen werden. Zur ersteren Classe würden nun z. B. die γνῶσις und σοφία 12, 8, und die διδάσκαλοι, κυβερνήσεις, ἀντιλήψεις (eigentlich die diesen Thätigkeiten zu Grunde liegenden Tüchtigkeiten) V. 28 gehören, zur zweiten dagegen die übrigen V. 9 f. genannten Charismen. — Aber diese Eintheilung läßt sich durchaus nicht festhalten. Denn alle Charismen haben den Charakter des Wunderbaren; der Begriff dieser urchristlichen Tüchtigkeiten schließt das in

ſich, daß ſie nicht in der natürlichen Entwicklung liegen, ſondern durch das göttliche Lebensprincip, das πνεῦμα ἅγιον, neu hervorgerufen werden, wie denn auch der Apoſtel 12, 11 ausdrücklich ſagt: „alles dieſes wirkt der eine und ſelbige Geiſt". Waren auch vorher analoge Tüchtigkeiten vorhanden: als chriſtliche, in welchen ſich der h. Geiſt manifeſtirte, und welche zur Förderung des Gemeindelebens ſich eigneten, waren ſie ein Neues; andererſeits aber iſt auch wohl anzunehmen, daß der Geiſt, der einem Jeden beſonders zutheilt, wie er will, dabei nicht willkürlich verfahren, ſondern zu jedem χάρισμα Solche auserſehen habe, die durch ihre natürliche Anlage gerade hierzu prädisponirt waren a). Der Geiſt war es, der z. B. Gläubige zu Vorträgen befähigte, die durch Zweckmäßigkeit der Darſtellungsweiſe, treffende Berückſichtigung der mancherlei Bedürfniſſe der Zuhörer und darin beruhende Beredtſamkeit oder Kunſt ſich auszeichneten (λόγος σοφίας); der Geiſt machte Andere tüchtig zu Vorträgen, worin eine tiefere Einſicht in das Weſen der chriſtlichen Wahrheit und in ihren Zuſammenhang mit dem vorchriſtlichen Gebiete, beſonders der altteſtamentlichen Oekonomie, namentlich durch Ausmittelung der Typen und Weißagungen, oder des ganzen Vorgezeichnetſeyns des Neuen im Alten, ſich kundgab (λόγος γνώσεως). In beiden iſt eine göttliche Erhebung und Stärkung des Denk- und Sprachvermögens anzuerkennen, was jedoch die freie Selbſtbewegung nicht aus-, ſondern als Folge in ſich ſchließt. Ebenſo verhält es ſich mit den übrigen Charismen, die zur erſteren Claſſe gerechnet werden möchten, und es iſt eine ganz unrichtige Anſicht Rückert's, wenn er (zu 14, 6) das διδάσκειν, die Tüchtigkeit zu einer ruhig-verſtändigen Darlegung der

a) Das καθὼς βούλεται ſoll nur die Vorſtellung eigenmächtigen oder verdienſtlichen Anſichbringens der Charismen von Seiten der Menſchen beſeitigen.

christlichen Wahrheit, als etwas durchaus Menschliches betrachtet und nur das γλώσσαις λαλεῖν und προφητεύειν unter den Einfluß des göttlichen Geistes stellt. Der Unterschied kann in dieser Beziehung nur ein relativer seyn, indem die menschliche Selbstthätigkeit als eine hier mehr, dort weniger hervortretende zu denken ist. — Die Tüchtigkeit zu Hülfleistungen aber, zu christlicher Fürsorge für Arme, Kranke u. dgl. (ἀντιλήψεις) und die Fähigkeit, Gemeinden oder kleinere Kreise darin zu leiten (κυβερνήσεις) konnte Einer nur haben in Kraft der christlichen Erneuerung und vermöge des Bestimmtseyns seiner natürlichen Disposition für solche Functionen durch den h. Geist. Das χάρισμα ist also durchaus eine Tüchtigkeit zum Wirken für das Reich Gottes in einer gewissen Beziehung, welche als solche Werk der Gnade oder vom h. Geiste hervorgebracht ist. — Auf der andern Seite aber hat der Geist die Tüchtigkeit, den allmächtigen Willen Gottes zur Vollbringung hoher Kraftthaten zu erfassen (πίστις, 13, 2), wohl nur in willenskräftigen Menschen hervorgerufen. Gleiches gilt von der hiermit zusammenhängenden Befähigung zu Heilungen und zu andern Erweisungen der Macht des Geistes über die Natur (12, 9 f.); so wie auch die Fähigkeit, Verborgenes, sey es nun Zukünftiges, besonders Entwicklungen des Reichs Gottes, oder geheime Gedanken und Gesinnungen Anderer, zu schauen und in feurig-begeisterter Rede kundzuthun (προφητεία), wohl poetisch-divinatorischen Naturen, das Vermögen aber, zu erkennen und darzuthun, ob der angeblich auf Geistesantrieb Redende vom göttlichen oder von einem andern Geiste getrieben sey, oder ob die Reden des vom Geiste Gottes Angeregten durchgängig aus dieser reinen Quelle kommen, ob nicht Erzeugnisse ungöttlicher Anregungen und Eingebungen eingemischt seyen (διάκρισις πνευμάτων), scharfsinnigen Menschen verliehen wurde. Dieselbe Voraussetzung wird auch von dem γλώσσαις λαλεῖν und der ἑρ-

μηνεια γλωσσων gelten, obwohl wir das Wesen dieser Fähigkeiten hier noch unbestimmt lassen müssen.

Der Unterschied des Natürlichen und Uebernatürlichen, oder wie man dieß sonst ausdrücken mag, läßt sich also nicht recht durchführen. — Und wenn wir nicht die sporadisch vorkommenden außerordentlichen Gaben der Weißagung, der Heilung u. a. als die wahren Fortsetzungen der urchristlichen Charismen anzusehen haben, wenn vielmehr die Charismen die wunderbaren Anfänge christlicher Tüchtigkeiten sind, welche hernach in dem mannichfaltigen Wissen und Können der christlichwerdenden Menschheit als natürlich-vermittelte und organisirte sich darstellen a), so fällt auch der Unterschied des Ordentlichen und Außerordentlichen hinweg. Alles dieses ist von vorne herein außerordentlich, aus der vorhandenen Ordnung herausgehend, Element einer neuen Ordnung des Lebens,

a) Hierin ist die höchste Aufgabe des mannichfachen Wissens und Könnens ausgesprochen, deren Lösung freilich nicht in allen Gebieten mit gleicher Klarheit vollbracht wird. Wie wenig Bewußtseyn hierüber ist z. B. im Gebiete der Heilkunde. Die Versuche aber, dieses Bewußtseyn hervorzurufen, sind mitunter so wenig vermittelt und haben so sehr den Charakter des Voreiligen und Einseitigen, daß man sich nicht wohl darauf berufen kann. Daraus folgt jedoch gar nichts gegen die Richtigkeit der ganzen Behauptung, welche weiter auszuführen aber hier nicht der Ort ist und auch Sachkundigeren überlassen werden muß. Nur so viel möchten wir im Allgemeinen noch bemerken, daß die Schöpfungsökonomie mit allen darin liegenden Kräften gerade auch, insofern als sie im menschlichen Wissen und Können sich reflectirt, der Erlösungsökonomie dienstbar werden muß, wenn Christo alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden, und daß das Christenthum, wie es im Ganzen die Menschheit umwandelt und auf eine höhere Lebensstufe erhebt, so auch der einzelnen Gebiete des Wissens und Könnens sich mehr und mehr bemächtigen soll, so daß Alles, in welchem Sinne es auch betrieben und gefördert werden mag, zuletzt der Erlösungsökonomie dienen und als ein Glied des Organismus der christlichen Menschheit erscheinen muß.

fortan aber wird es nun ein ordentliches, ein Bestandtheil der sich ihrem inwohnenden Gesetze gemäß entwickelnden christlichen Ordnung des Menschenlebens. — Ein sichrerer Eintheilungsgrund scheint sich aus dem psychologischen Substrate der Charismen zu ergeben, wonach die einen auf die Vernunft oder das höchste Erkenntnißvermögen (σοφία, γνῶσις), andere auf den Willen (die πίστις und die daran sich schließenden), andere auf die Phantasie und das intuitive Vermögen und das Gefühl (προφητεία, γλώσσαις λαλεῖν), andere endlich (διάκρισις πνευμάτων, ἑρμηνεία γλωσσῶν) auf den Verstand sich beziehen. Es ist auch nicht zu leugnen, daß hierin eine gewisse Wahrheit ist, aber einen zureichenden Eintheilungsgrund möchten wir nicht darin finden, da man doch höchstens nur an ein Vorherrschen des Einen oder Andern denken kann, abgesehen von den Bedenken, die sich diesen Bestimmungen im Einzelnen entgegenstellen dürften. — Auf eine sehr ansprechende Art verbindet Neander (Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel I, 167 ff.) eine Art psychologischer Eintheilung mit einer teleologischen, von der Bestimmung der Charismen hergenommen, und zwar so, daß jene dieser subordinirt ist. So unterscheidet er denn Charismen, welche sich auf die Erbauung der Gemeinde durch das Wort, und solche, welche sich auf die Förderung des Reichs Gottes durch andere Arten der äußerlichen Thätigkeit beziehen. Die ersteren unterscheidet er dann weiter nach der Art und Weise, wie sich die entwickelte geistige Selbstthätigkeit in Beziehung auf die verschiedenen Seelenkräfte und deren Verrichtungen zu der Einwirkung des göttlichen Geistes verhielt, je nachdem das Unmittelbare der Begeisterung in dem höhern Selbstbewußtseyn vorwaltete und das niedere zeitliche, den Zusammenhang der Seele mit der Außenwelt vermittelnde Selbstbewußtseyn mehr zurücktrat, oder das von dem göttlichen Geiste Mitgetheilte unter dem

harmonischen Zusammenwirken aller Seelenkräfte aufgenommen und die mitwirkende besonnene Verstandesthätigkeit entwickelt und verarbeitet wurde (διδασκαλία — σοφία — γνῶσις, Vorherrschen des begrifflichen Vermögens; προφητεία — ἀποκάλυψις, Vorherrschen der Gefühlsrichtung und des intuitiven Vermögens; γλώσσαις λαλεῖν, Vorwalten des gesteigerten Gottesbewußtseyns allein mit gänzlichem Zurücktreten des Weltbewußtseyns). — An diese Unterscheidung knüpft er noch eine andere durch das Vorherrschen des schöpferischen oder receptiven und kritischen Vermögens bestimmte, und bezeichnet als Charismen der letzteren Art die ἑρμηνεία γλωσσῶν und die διάκρισις πνευμάτων. — Die zweite Hauptclasse aber theilt er wiederum in solche, bei welchen die den Gesetzen der menschlichen Natur gemäß entwickelte rein menschliche Thätigkeit als eine von dem göttlichen Lebensprincipe beseelte wirkt (κυβέρνησις und ἀντίληψις oder διακονία, analog der διδασκαλία), und in solche, bei welchen jene Entwicklung mehr zurück- und das unmittelbar Göttliche mehr hervortritt (πίστις mit den dazu gehörigen besondern Charismen, analog dem προφητεύειν und γλώσσαις λαλεῖν). — Dieser Versuch, dem Olshausen sich anschließt, ist unstreitig der beste unter den vorhandenen, aber er leidet an einer Unbestimmtheit, der durch das von einem Andern gefertigte Inhaltsverzeichniß keineswegs recht abgeholfen wird, da dieses mit offenbarer Willkür die nach dem Texte an die erste sich anschließende zweite Unterabtheilung der ersten Hauptclasse jener überordnet, wodurch nun freilich ein Mangel der neander'schen Exposition gehoben wird, als welche ungewiß läßt, welches die Charismen seyen, in denen das schöpferische Vermögen vorherrscht. Mit ähnlicher Willkür ist im Inhaltsverzeichniß eine zweite Unbestimmtheit des Textes beseitigt, wonach nicht recht klar werden will, ob die προφητεία auf die Seite der διδασκαλία oder des γλώσσαις λαλεῖν zu

ſtellen ſey oder auch eine mittlere Stelle einnehme, wie denn von einer Abſtufung die Rede iſt, was der Verfertiger des Inhaltsverzeichniſſes nicht gehörig beachtet hat.

Wir möchten nun zwar wegen ſolcher kleiner Mängel dem Werthe dieſes Eintheilungsverſuches nicht zu nahe treten, aber es dürfte doch auch hierdurch das Urtheil, deſſen wir uns nicht erwehren können, beſtätigt werden, daß ein ſolcher Verſuch, je mehr er ins Einzelne eingeht, deſto ſchwieriger und bedenklicher werden muß. Soll aber der Verſuch gemacht werden, wozu allerdings unſer Trieb nach logiſcher Gliederung eines vorliegenden Mannichfaltigen uns immer wieder hinführt, ſo ſcheint das Einfachſte und der Sache Gemäßeſte das zu ſeyn, daß wir die Charismen in ſolche eintheilen, welche die erlöſende und bildende Kraft des chriſtlichen Geiſtes im Gebiete der Vorſtellung und des Gedankens oder der Erkenntniß, und in ſolche, welche dieſe Kraft im Bereiche des realen Lebens bewähren ſollten. In die erſtere Claſſe gehören diejenigen, welche Olshauſen — nicht ganz paſſend — Charismen des Worts, in die zweite diejenigen, welche er Charismen der That nennt. Daß Beides wieder ineinandergreift oder in Wechſelwirkung ſteht und der Unterſchied nur ein relativer iſt, das bringt der organiſche und einheitliche Charakter des Menſchenlebens mit ſich. Durch die Charismen der zweiten Claſſe, die man kurzweg die praktiſchen nennen könnte, und deren Baſis die chriſtlich-religiöſe Willenskräftigkeit, die πίστις war, ſollte phyſiſche und ethiſche Lebenshemmung entfernt, phyſiſche und ethiſche Lebensförderung erzielt werden. Durch die der erſten Claſſe aber ſollte das chriſtliche Denken und Sinnen von Umnebelung der Vorurtheile und Irrthümer zu höherer Freiheit und Klarheit erhoben werden. Darin beruhte der Werth der Charismen für das Gemeindeleben. Ihr Beſitz gab aber an ſich keinen perſönlichen ſittlichen Werth. Denn jedes Charisma ſetzte nur eine partielle

Disposition im Menschen voraus, die vom christlichen Princip assimilirt und für die Förderung des Zwecks des Christenthums ausgebildet wurde. Dieß schloß nicht nothwendig ein totales Ergriffenseyn von Gott und eine lautere Herzenshingabe an ihn in sich, oder es konnte Einer dabei immer noch lieblos seyn. Ohne Liebe aber, ohne reines, alles Selbstgesuch ausschließendes Wohlwollen, dieses Leben Gottes im Herzen des an Christum Gläubigen, diese Wirkung der Liebe Gottes in Christo, ohne Liebe zu den Brüdern, welche die zu Gott wesentlich einschließt, da sie nur die Richtung der dankbaren Liebe gegen Gott auf die Miterlösten und Mitgeliebten und die Darstellung der Liebe Gottes selbst im menschlichen Leben ist, ohne diese Liebe geben nach K. 13 auch die ausgezeichnetsten Gaben keinen Werth und helfen auch dem Besitzer nichts, Liebe aber und Anwendung der Gaben — seyen sie auch noch so gering — in Liebe, das ist nach 12, 31 besser, als Streben nach den höchsten Gaben. In dieser Selbstentäußerung und Hingabe der Persönlichkeit an eine andere, die nun nicht mehr eine fremde ist, in dieser Gesinnung, welche die Einwohnung des göttlichen Wesens selbst im Menschenherzen ist, beruht der absolute und ewige Werth des Menschen. Und in dem Maße, als sie kräftig waltet, greifen auch die mannichfaltigen christlichen Tüchtigkeiten auf eine wahrhaft gedeihliche Weise in einander, so daß sie auch dasjenige ist, wodurch das Gemeindeleben frei und lieblich sich entfaltet und zu immer höherer Vollkommenheit sich erhebt.

Unter den mancherlei Charismen aber war in Korinth dasjenige vornehmlich hoch geschätzt, welches der Apostel durch γλώσσαις λαλεῖν bezeichnet, und der Hauptzweck seiner ganzen Auseinandersetzung scheint von vorne herein darauf zu gehen, dieser mit hellenischer Eitelkeit zusammenhängenden Ueberschätzung entgegenzuarbeiten. Zwar möchten wir nicht — wenigstens nicht mit Zuver-

ſicht — behaupten, daß 12, 1 bei πνευματικῶν — ſey es nun masc. oder neutrum — an das γλώσσαις λαλεῖν ſelbſt zu denken ſey, und finden dieſen Gebrauch des Worts, der allerdings, eben in Folge jener Ueberſchätzung, in Korinth ſtattfinden und auch von Paulus anbequemungsweiſe adoptirt werden konnte, in Kap. 14, 1. 37 jedenfalls nicht ſicher begründet, aber die Art, wie er in Kap. 14 von der ganzen Sache handelt, und Kap. 13, 1 das γλώσσαις λαλεῖν voranſtellt, läßt auch auf Kap. 12 zurückſchließen. Schon in den einleitenden Sätzen (V. 2 f.) ſcheint der Apoſtel jene Ueberſchätzung im Auge zu haben. Der Zuſammenhang derſelben iſt wohl ſo zu faſſen: Da ihr euch, wie ihr wohl wißt, als Heiden blindlings zur Anbetung ſtummer Götzen hinführen ließt, ſo gebe ich, damit ihr nicht abermals zu einer blinden Verehrung (einer auffallenden, glänzenden, aber für euch gleichſam ſprachloſen, weil unverſtändlichen Erſcheinung) euch hinreißen laſſet, euch als Kennzeichen des Redens im Geiſte das an, „daß Einer Jeſum als Herrn bekennt" a). Der Nachdruck liegt auf der zweiten Hälfte des V. 3. Er will hier ſofort alles zur Verherrlichung Jeſu dienende oder darauf abzweckende Reden als ein ſolches bezeichnen, deſſen Grund das πνεῦμα ἅγιον ſei, und dadurch der einſeitigen Ueberſchätzung einer beſondern Form des λαλεῖν ἐν πνεύματι, des γλώσσαις λαλεῖν, vorbeugen. Der Sinn dieſes Verſes iſt: wie kein im Geiſte Gottes Redender Jeſum verwünſcht, ſo preiſt ihn Keiner, ohne vom h. Geiſte erleuchtet und getrieben zu ſeyn. — Durch die Hervorhebung der Einheit in der Mannichfaltigkeit wird ſodann die weſentliche Gleichſetzung aller Charismen angedeutet; indem er aber hierauf das συμφέρον als Zweck oder Maßſtab

a) Bei der Art, wie Rückert den Zuſammenhang zwiſchen V. 2 und V. 3 beſtimmt, iſt 1) das διὸ nicht gehörig beachtet, 2) in V. 2 etwas hineingelegt, was nicht beſtimmt darin liegt (die Vorſtellung einer fremden dunkeln Gewalt, die ſie getrieben).

der Mittheilung bezeichnet, wird wohl schon darauf hingewiesen, daß das γλώσσαις λαλεῖν eher andern nachstehe als vorgehe; und auf eine bedeutungsvolle Art weist er diesem Charisma in V. 10 und V. 28. 30 die unterste Stelle an (die ἑρμηνεία ist ja nur eine ergänzende Gabe). — Ausdrücklich aber zeigt er in K. 14 den untergeordneten Werth derselben in Vergleichung zunächst mit der Prophetie. — Immer unabweislicher aber drängt sich hier die Frage auf, was er unter dem γλώσσαις λαλεῖν verstehe?

Auf eine merkwürdige Weise treffen hier die neuesten exegetischen Untersuchungen mit der altherkömmlichen Ansicht zusammen, indem sowohl Rückert (in der zweiten Beilage zu seinem Commentare), als Bäumlein (in den Studien der evangelischen Geistlichkeit Würtembergs B. 6. H. 2) an ein Reden in fremden Sprachen gedacht wissen wollen a). Der erstere nur mit der, wie es uns scheint, grundlosen Nebenansicht, daß Paulus keine genaue Vorstellung von den korinthischen Zuständen gehabt habe. — Es ist aber wohl zu unterscheiden zwischen der innern Seite des Charisma oder dem psychischen Zustande des γλώσσαις λαλῶν und zwischen der Erscheinungsform desselben. In der Bestimmung des ersteren hat die neuere Forschung fast durchaus der alten Ansicht sich entschlagen, während in Ansehung des zweiten bis auf den heutigen Tag Streit ist. Und gewiß haben in der ersteren Hinsicht die Alten

---

a) Auch der Rec. des billroth'schen Commentars in den berl. Jahrb. (1833. Aug.), Matthies, faßt das γλώσσαις λαλεῖν als ein aus verschiedenen fremdartigen, vielleicht etwas modificirten, Sprachbestandtheilen zusammengesetztes begeistertes Reden, welches sich bald vorzüglich einer einzelnen, bald mehreren fremden Sprachen anschloß, je nachdem dem Redenden mehr oder weniger fremde Sprachelemente bekannt und während seiner durch den göttlichen Geist gehobenen Gemüthsstimmung in lebendiger Erinnerung waren.

das Rechte verfehlt, während es in der andern Beziehung sehr in Frage steht, ob sie nicht mehr Recht haben, als alle diejenigen, welche, die herkömmliche Ansicht bekämpfend, diese und jene andern Vermuthungen aufgestellt haben. — Was nun das Erstere betrifft, so dachten sich die älteren Theologen den Zustand des γλώσσαις λαλῶν als den Zustand voller Besonnenheit. Aber bei dieser Voraussetzung wird es unbegreiflich, warum der kraft göttlicher Geisteswirkung in fremder Sprache Redende nicht auch immer im Stande gewesen seyn sollte, den Inhalt jener Rede hernach in die Allen verständliche, ihm selbst geläufige Sprache zu übertragen (ἑρμηνεύειν). Auch sagt der Apostel ausdrücklich (14, 2), daß es ein Reden mit dem πνεῦμα oder durch das πνεῦμα gewesen, ein Reden, dessen Grund der Geist oder das Bewußtseyn in seiner unmittelbaren Innerlichkeit war, wobei also eine völlige Einkehr ins Innere und ein Beharren in den unmittelbaren Geistesregungen stattfand, so daß die innern Bewegungen nicht auf die Außenwelt und auf Anderer Fähigkeit und Bedürfniß bezogen wurden. Daß dieß seine Meinung sey, erhellt besonders aus V. 14, wo er τὸ πνεῦμά μου als Subject des προσεύχεσθαι und ὁ νοῦς μου einander entgegensetzt. Denn daß hier τὸ πνεῦμά μου = τὸ πνεῦμα τὸ ἐν ἐμοὶ sey, der Geist Gottes, sofern er den Menschen gefaßt hat und aus ihm redet, wie Bleek u. A. behaupten, das können wir nicht zugeben, wenn wir gleich insoweit mit jenen einverstanden sind, daß hier der göttliche Geist das Princip der Erregtheit des Innersten des Menschen ist. Diesem aber in seiner unmittelbaren Erregtheit (dem πνεῦμα) steht hier entgegen der νοῦς, der Verstand, das Innere in seiner Vermittlung mit der Außenwelt, im Zustande der freien klaren Besonnenheit, wo man die innern Regungen in Beziehung bringt mit dem Bedürfniß und der Fassungskraft Anderer und so zu Gedanken erhebt, die auch für Andere klar und verständlich

ſind a). — Wenn aber gleich das in ſich gekehrte Subject mit dem objectiven Daſeyn durch verſtändige Beſinnung nicht vermittelt war, ſo erhellt doch aus 14, 28, daß der γλώσσαις λαλῶν nicht in einem bewußtloſen mantiſchen Zuſtande, ſondern ſeiner ſelbſt mächtig war, ſo daß er die innern Regungen zurückzuhalten vermochte. Es war alſo ein mittlerer Zuſtand zwiſchen dem der verſtändigen Beſonnenheit und dem aller Beſinnung und Selbſtmacht ermangelnden Zuſtande, dergleichen die griechiſchen μάντεις, die Schamanen und ähnliche Erſcheinungen des Heidenthums darbieten.

Wenn ſonach den Neueren das Verdienſt zuzuerkennen iſt, die innere Seite dieſes Charisma beſſer ins Licht geſetzt zu haben, ſo fragt es ſich nun auch, ob ihrer Anſicht von der Erſcheinungsform deſſelben ebenſo entſchieden der Vorzug vor der älteren gebühre oder nicht. Nach der älteren Anſicht iſt γλῶσσα hier in der Bedeutung Sprache zu nehmen, und das γλώσσαις λαλεῖν ein zuſammenhängendes Reden in fremden, nicht erlernten Sprachen. Das letztere Merkmal haben Neuere aufgegeben, wodurch denn das Ganze begreiflicher für uns wird. Und es würde auch dabei der Begriff des χάρισμα feſtgehalten und das Bedürfniß einer beſondern göttlichen Befähigung des ſo Redenden zur ἑρμηνεία (V. 13) anerkannt werden können. Das χάρισμα würde dann darin beſtanden haben, daß aus einer oder mehreren fremden, dem Redenden mehr oder weniger bekannten Sprachen ihm während jener tiefen Erregung des Gemüths das zu einem längeren oder kürzeren Gebet oder Geſang oder ſonſtigen Vortrag Erforderliche auf eine Weiſe wie ſonſt nie zu Gebote ſtand,

a) Im Weſentlichen richtig hat ſchon Bengel dieſen Unterſchied aufgefaßt. Nach ihm iſt „spiritus = facultas animae, quum ea spiritus divini operationem suaviter patitur, mens = facultas animae foras progredientis et cum proximo agentis, attendentis ad obiecta extra se posita, res et personas alias.“

so daß er in Sprachen, in welchen er sonst wohl gar nicht oder nur in dürftiger, gebrochener Weise sich aussprechen konnte, nun fließend (ungehemmt) zu reden im Stande war. War aber dieser ganze Vortrag nach Inhalt und Form durch die tiefe Erregtheit bedingt, so bedurfte er, um das Gesprochene mit verständiger Besinnung wieder in sich hervorzurufen und in der eigenen Landessprache allverständlich zu wiederholen, einer neuen göttlichen Befähigung. — Wie es sich aber auch mit diesem Merkmale verhalten möge — wir können dieß fürs Erste dahingestellt seyn lassen —, so fragt es sich nun, ob diese ganze Ansicht 1) mit den verschiedenen Modificationen der Bezeichnungsweise, 2) mit den Erklärungen und Andeutungen des Apostels über die Sache selbst wohl vereinbar sey oder nicht. — Gehen wir, was das Erstere betrifft, von dem gewöhnlichsten Ausdrucke, γλώσσαις λαλεῖν, aus, so kann dieser keineswegs für unpassend (bei jener Voraussetzung) gehalten werden, da der pluralis selbst eine Mehrheit oder Mannichfaltigkeit anzeigt, so daß man nicht einmal anzunehmen braucht, die ursprüngliche Bezeichnung sey gewesen ἑτέραις oder καιναῖς γλώσσαις (Apg. 2, 4; Mark. 16, 17), wodurch das Fremde jener Sprachen, ihre Verschiedenheit von der gewohnten, oder ihre (relative) Neuheit, sofern die Redenden sich derselben vorher nicht bedient hatten, angezeigt würde. Die γένη γλωσσῶν aber sind nun die mancherlei Arten solcher Sprachen, indem der Eine in dieser, der Andere in jener Sprache redete, wodurch Abtheilungen des einen χάρισμα sich bildeten. Selbst der Ausdruck γλώσσῃ λαλεῖν läßt sich bei jener Voraussetzung wohl begreifen. Es ist natürlich hier nicht Bezeichnung des Redens in einer Sprache überhaupt; denn das findet ja überhaupt im menschlichen Reden Statt, sondern so viel als: reden in einer der mannichfaltigen Sprachen, in denen die γλώσσαις λαλοῦντες redeten. Da der Apostel an eine Gemeinde schreibt, die mit der Sache ver-

traut war und ohne Zweifel für dieſe bekannte und vielbeſprochene Erſcheinung ſich einer kurzen Bezeichnung bediente, welche eben wegen dieſes Sachverhalts Jedermann leicht verſtehen konnte; ſo kann es nicht im mindeſten auffallen, daß er ſich ſo ausdrückt. Und wenn er auch vom Einzelnen ſagt, er rede γλώσσαις, ſo liegt darin nichts Unangemeſſenes, da ja Einer und der Andere, namentlich er ſelbſt, der in ſo vorzüglichem Maße Begabte (V. 18), wohl in mehr als einer Sprache redete, ſey es nun zu verſchiedenen Zeiten, oder ſo, daß er irgendwie Beſtandtheile verſchiedener Sprachen in einem und demſelben Vortrage verband. Aber auch wenn dieß nicht ſtattgefunden hätte, würde dieſe Ausdrucksweiſe doch nicht verwerflich oder mit der in Frage ſtehenden Anſicht im Widerſpruche ſeyn, da das Charisma im Allgemeinen ſo bezeichnet wurde, und dieſe Bezeichnung auch da beibehalten werden konnte, wo von einem einzelnen Inhaber deſſelben die Rede iſt. Endlich paßt auch die Redensart: γλῶσσαν ἔχειν (V. 26) gar wohl zu jener Auffaſſungsweiſe. Es heißt: eine Sprache haben, d. h. tüchtig zum Vortrag in einer jener Sprachen ſeyn. — Jene Anſicht wird aber auch noch entſchieden begünſtigt durch Stellen wie 13, 1; 14, 21 f., wo ohne Zweifel von Sprachen die Rede iſt, und wenn man auch die Ueberſetzung „Zungen" zugeben wollte, doch dieſe als Organe fremder oder verſchiedener Sprachen betrachtet werden müßten, ſo daß wieder derſelbe Sinn herauskommen würde. — Faſſen wir aber nun die weiteren Erklärungen des Apoſtels ins Auge, ſo ſcheinen ſich mancherlei Bedenken gegen jene Auffaſſung zu erheben. Man könnte ſagen, mit derſelben ſey nicht wohl vereinbar das „οὐδεὶς ἀκούει" 14, 2, da ja doch in einer Stadt wie Korinth leicht Solche in der Chriſtenverſammlung ſich einfinden konnten, die jener fremden Sprache kundig waren. — Allein dieß waren Ausnahmen, auf die der Apoſtel, dem zunächſt die Gemeindeverſammlung

in ihrem gewöhnlichen Bestande am Herzen liegt, nicht Rücksicht nehmen kann und noch weniger muß. Daß aber unter den Einheimischen solche Kunde vorhanden gewesen, also auch wohl ordentliche Gemeindeglieder dieselbe hatten, oder doch sicher auf Zuhörer dieser Art zu rechnen war, das ist bei der Eigenthümlichkeit des hellenischen Charakters sehr unwahrscheinlich, da die Hellenen, deren Sprache die Welt- und Verkehrssprache war, um fremde Sprachen sich nicht bekümmerten. — „Wie kann aber", könnte man weiter fragen, „das γλώσσαις λαλεῖν ein Reden in verschiedenen Sprachen bezeichnen, da 14, 10 f. die Sprachenverschiedenheit zum Behufe der Erläuterung des über das γλώσσαις λαλεῖν Gesagten eingeführt wird"? Dieser Einwurf ist scheinbar, aber keineswegs entscheidend. Der Apostel konnte gar wohl sagen: Wie in dem gemeinen menschlichen Verkehre die Verschiedenheit der Sprachen ein Bestreben mit sich führe, das darin liegende Hinderniß des Verkehrs zu beseitigen, so müssen auch die Christen darauf bedacht seyn, jenes charismatische Reden in fremden Sprachen kein Hinderniß der Gemeinschaft und des durch verständliche Rede bedingten Gewinns für die Gemeinde werden zu lassen. Und das ist, genau betrachtet, der Sinn dieser Verse. — Man möchte aber endlich noch den Einwurf erheben: „Wie konnten Idioten a) und Nichtchristen, wenn sie in fremden Sprachen reden hörten, auf den Gedanken des Wahnsinns kommen (V. 23)"? — Dieß lag aber doch sehr nahe, wenn sie in einer Versammlung nichts als Vorträge in fremden Sprachen hörten, zumal wenn dieß mit den Anzeichen der mächtigsten Gemüths-

a) Darunter versteht man wohl am beßten mit Olshausen Anfänger im Christenthume, Katechumenen, denen solche Erscheinungen neu und fremd waren, wenn man nicht etwa an Gemeindeglieder denken will, die durch kein solches Charisma zum Reden befähigt sind und daher bloß zuhören, sich bloß empfänglich verhalten können.

bewegung, mit heftigem Gebärdenspiel geschah, und wenn mehrere zugleich und durcheinander redeten. Hielten doch auch leichtfertige Leute die in fremden Sprachen redenden Jünger am Pfingstfeste für Betrunkene.

Mit den Ausdrücken und Aussagen des Apostels ist also jene Ansicht wohl vereinbar, und halten wir das fest, was aus 14, 14 f. sich ergibt, daß hier ein mächtiges Erregtseyn im tiefsten Lebensgrunde stattfand, wo die Reflexion sich des Inhalts der Erregungen nicht bemächtigen konnte, wo der Zusammenhang zwischen den innersten Empfindungen und dem gewöhnlichen Selbst- und Weltbewußtseyn unterbrochen war, so ist auch natürlich, daß dem so Redenden hernach der Inhalt der Rede nicht mehr gegenwärtig war, wie ja Aehnliches in Zuständen untergeordneter Art vorkömmt; und so war ein weiteres χάρισμα nöthig, um denselben in gemeinverständlicher Rede wieder vorzutragen.

Dem Ekstatischen dieses Zustandes entspricht nun auch diese Form seiner Erscheinung: das Reden in fremden Sprachen. Denn es ist hierin ein momentanes Hinausgerücktseyn aus dem eigenen gewohnten Gebiete des Redens in das fremde Sprachgebiet, eine momentane Eintauchung in die fremde Nationalität. Durch eine unmittelbare Geisteswirkung, welche im allgemeinen innern Lebensgrunde eine anderweitige individuelle Bestimmtheit des menschlichen Bewußtseyns und seines Sprachausdrucks hervorbrachte, geschah hier, was durch selbstthätige Versenkung in eine fremde Volksthümlichkeit und Sprache immerfort in der Christenheit geschieht, indem man im Geiste und in der Weise eines andern Volks empfindet und denkt, redet und schreibt. In diesem Charisma aber prägt sich die Bestimmung des Christenthums aus, die in der Sprachenverschiedenheit dargestellte und dadurch befestigte Trennung innerhalb des Menschengeschlechts auf-

zuheben oder die dadurch geschehene Verneinung der Gemeinschaft zu negiren. Diese Hemmung wird hier als eine durch den Geist des Christenthums im innersten Lebensgrunde überwundene bezeichnet, sey es nun, daß ein und derselbe Christ in mehreren fremden Sprachen zu reden fähig war, oder der eine in dieser, der andere in einer andern a). Seine volle Bedeutung aber konnte das Charisma des γλώσσαις λαλεῖν freilich nur mit einer Ergänzung, der ἑρμηνεία, haben, da hierdurch eben die Sonderung der Sprachen vollends als eine aufgehobene erschien. — Was nun aber dadurch gewirkt worden, das läßt sich bei dem Mangel an Nachrichten nicht wohl mit Bestimmtheit sagen. Doch wird man unbedenklich annehmen dürfen, daß dadurch die universalistische Gesinnung in den lebendigen Christen befördert worden sey, wenn auch meist mehr auf unbewußtere Weise, als mittelst klarer Reflexion über das Wesen dieses Charisma. So war es denn gewiß nicht zwecklos und nicht ungeeignet zur Selbsterbauung der es Besitzenden und zum einsamen Gebete. Ein inniges Gefühl des Aufgehobenseyns einer große Theile der Menschheit trennenden Schranke wurde dadurch hervorgerufen und genährt. Mißbrauch aber, wie in Korinth, konnte wie bei allen Charismen, so auch bei diesem stattfinden, was seinem Werthe und seiner Bedeutung nicht im geringsten Eintrag thut. Bei dem Ekstatischen und daher auch Vorübergehenden des ganzen Gemüthszustands, in welchem das γλώσσαις λαλεῖν beruhte, eignete es sich natürlich nicht dazu, den Aposteln die Nichtkenntniß fremder Sprachen in ihrer Lehrverkündigung zu ersetzen. Sie reichten ja auch hier zunächst fast überall mit dem Griechischen aus, und nirgends finden wir eine

a) Es versteht sich wohl von selbst, daß man hierbei nur an die Sprachen der damals bekannteren und im Gesichtskreise der jungen Christenheit liegenden Völker zu denken hat. Für die symbolische Darstellung reichten auch wenige Sprachen hin.

historische Spur, wodurch eine solche Voraussetzung bestätigt würde.

Daß aber das Reden in fremden Sprachen durch die leibliche Anwesenheit von Gliedern der Völker, in deren Sprache geredet wurde, bedingt gewesen, wie Olshausen annimmt, das paßt auf keinen Fall zu der paulinischen Exposition, in welcher vorausgesetzt wird, daß kein Verstehender anwesend ist (14, 2), weßhalb denn auch Olshausen in der korinthischen Gemeinde ein solches Reden gar nicht annimmt, sondern diese höchste Aeußerung des Charisma auf den Vorgang Apg. 2 beschränkt. Mit dieser ganzen Annahme aber würde man diese Wirkung des göttlichen Geistes noch unter die doch so viel tiefer stehenden, einem niedern, natürlichen Gebiete angehörigen Erscheinungen des Somnambulismus stellen, wo ja zu einem Rapporte die leibliche Gegenwart nicht durchaus erfordert wird.

Werfen wir nun noch einen Blick auf die hierher gehörigen Stellen der Apostelgeschichte, so ist leicht einzusehen, daß die bisher vorgelegte Auffassung dieses Charisma besonders zu Apg. 2 sehr gut paßt a). Es liegt etwas höchst Angemessenes darin, daß der Geist bei der ersten Ausströmung seiner Kräfte, bei der Gründung der Gemeinde, welche die Menschheit umfassen sollte, eine symbolische Darstellung ihrer Besitznahme der verschiedenen Sprachgebiete gab. Und wenn auch Petrus, der ohne Zweifel selbst noch nicht zu bestimmtem Bewußtseyn der Bedeutung des Vorgangs gekommen war, dieses Reden in fremden Sprachen nicht ausdrücklich erwähnt, so blickt doch wohl die Wirkung dieser Thatsache auf sein Gemüth

a) An der Identität der Erscheinungen, die noch immer von Einzelnen bezweifelt oder geleugnet wird, können wir durchaus nicht zweifeln, schon weil der Pauliner Lukas den Vorgang Apg. 10, der offenbar dem K. 2 gleichgestellt wird, ebenso bezeichnet, wie Paulus die korinthische Erscheinung.

in dem aus dem prophetischen Worte angeführten ἐπὶ πᾶσαν σάρκα (V. 17) und in seinem τοῖς εἰς μακρὰν (V. 39) einigermaßen durch. Damit streitet das nicht, daß über den Universalismus des Christenthums noch weitere Belehrung nöthig war, wobei es sich ja aber auch mehr von der Art und Weise der Zulassung der Heiden, als von der Aufnahme selbst handelte. — Nur bei willkürlicher Abweichung vom Sprachgebrauche aber und Verkennung des Zusammenhangs kann man behaupten, daß Apg. 2, 8 διάλεκτος nicht die Sprache oder die nationelle Spracheigenthümlichkeit, sondern die Sprachweise als Ausdruck des Gemüths bezeichne. Die Relation V. 8 bis 12 aber ist doch wohl so zu verstehen, daß Anwesende aus verschiedenen Ländern, jeder seine Muttersprache aus der Menge der Lob singenden Jünger heraus vernahm, indem der eine in dieser, der andere in jener Sprache redete. In der Relation sind die einzelnen Aeußerungen unter Festhaltung der directen Rede so zusammengefaßt, daß der Schein entsteht, als hätte Jeder alle Redenden in den verschiedenen Sprachen reden gehört und sich hierüber geäußert. Der Spott Anderer — wer diese auch seyn mochten, Bürger von Jerusalem oder Andere — erklärt sich hinreichend aus ihrer Frivolität.

Die Richtigkeit derjenigen Erklärung, welche das γλώσσαις λαλεῖν auf die angegebene Weise verstanden wissen will, wird noch bestätigt durch die Unhaltbarkeit der übrigen Erklärungsversuche. Als längst widerlegt können wir die bekannte eichhorn'sche Meinung betrachten, wonach es ein Zungenreden, d. h. Lallen in unarticulirten Tönen, seyn soll; es spricht dagegen in demjenigen Abschnitte selbst, auf den Eichhorn sich stützt (V. 7 — 9), der Ausdruck εὔσημον λόγον, und dazu kommt die Aeußerung V. 18 und die Hinweisung auf γένη γλωσσῶν und auf eine ἑρμηνεία, so daß diese Ansicht als eine durchaus nichtige leicht zu erkennen ist. Wenn aber

Bleek a), der nach Storr jene Meinung siegreich bekämpft hat, unter den γλῶσσαι veraltete Ausdrücke, besonders Idiotismen und Provincialismen, in der gewöhnlichen Sprache nicht mehr vorkommende und daher unverständliche Worte versteht, die eine gewisse, der gemeinen, Allen verständlichen entgegenstehende Geheimsprache bilden, so will dazu die Formel γλώσσῃ λαλεῖν und γλῶσσαν ἔχειν nicht wohl passen, noch weniger aber der Beisatz ἑτέραις und καιναῖς und die γλῶσσαι τῶν ἀνθρώπων und τῶν ἀγγέλων (13, 1). Hätte aber auch Bleek über alles dieses sich befriedigender erklärt, als er vermochte, so kann doch das γλώσσαις λαλεῖν nicht wohl Bezeichnung einer hochpoetischen Darstellungsweise seyn, was es nach Bleek, der hier an Herder sich anschließt, zuletzt seyn soll. Denn wenn auch in der poetischen Darstellung γλῶσσαι vorkommen, so machen sie doch keineswegs das Wesen derselben aus, so daß dieselbe danach charakterisirt werden könnte. — Können wir nun nicht anders, als den Bemerkungen Dr. Baur's gegen Bleek insoweit Beifall geben, so vermögen wir dagegen nicht ebenso seiner positiven Ansicht beizutreten. Nach ihm, der hier auch Neander und Steudel auf seiner Seite hat, sind die γλῶσσαι die neuen Sprachorgane oder auch Sprachweisen des christlichen Geistes, die lebendige Aeußerungsweise der neuen Begeisterung. — Dieß würde am beßten durch καιναὶ γλῶσσαι ausgedrückt, oder auch durch ἕτεραι γλῶσσαι, wodurch ihre Verschiedenheit von der gemeinen herkömmlichen Sprachweise angezeigt wäre; man könnte aber auch wohl abkürzend bloß γλώσσαις λαλεῖν setzen, zur Noth auch γλώσσῃ λαλεῖν. — Aber war diese Sprache nicht auch in der Prophetie? Und wie konnte sie so unverständ-

a) Vgl. dessen Abhandlung in den Stud. u. Krit. 1829. 1. nebst Erwiderung auf Olshausen's Bemerkungen (1829. 3.) im folgenden Jahrgange, H. 3.

lich seyn, wie 1 Kor. 14, 2 aussagt? Waren denn die korinthischen Christen durchaus unempfänglicher dafür, als jene Juden Apg. 2? Und was soll man dann unter γλῶσσαι τῶν ἀνθρώπων und τῶν ἀγγέλων verstehen? — Baur weiß sich nicht anders zu helfen, als daß er in der Apostelgeschichte eine totale Entstellung des Vorgangs in der Relation annimmt, im 1. Kor.-Briefe aber zu dem eichhorn'schen Lallen, also zu der schlechtesten Meinung, die sich erdenken läßt, zurückkehrt. Steudel, der mit gutem Rechte das eine wie das andere Auskunftsmittel verschmäht, weiß keinen andern Rath, als daß er Apg. 2, 8 der ἰδία διάλεκτος eine ganz unerweisliche Bedeutung gibt, bei den korinthischen Christen aber ein Maß von Unempfänglichkeit voraussetzt, welches über alle Grenzen des Zulässigen hinauszugehen scheint. Neander endlich sieht sich in der Apostelgeschichte genöthigt, etwas von den fremden Sprachen gleichsam durch eine Hinterthüre wieder hereinzulassen, was er denn für zufälliges Beiwerk des ekstatischen Redens erklärt; im Kor.-Briefe aber setzt er das Unverständliche in eine eigenthümliche Gefühlssprache und in den Mangel verständiger Entwicklung; was jedoch kein völliges Nichtverstehen begründet, wie er denn auch nur von einer Unverständlichkeit für die Mehrzahl spricht, womit aber dem οὐδεὶς ἀκούει 14, 2 nicht Genüge gethan ist. — Was endlich Billroth's Ansicht betrifft, wonach unser Charisma die Fähigkeit seyn soll, in einer Sprache zu reden, welche gewissermaßen die Elemente der verschiedenen Sprachen in sich befaßte, so hat dieselbe offenbar etwas Abenteuerliches und will sich auch weder zu dem ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν, noch zu dem sing. γλώσσῃ, noch zu der Redensart γλῶσσαν ἔχειν recht schicken. Uebrigens hat Billroth das richtig erkannt, daß dieses Charisma der sinnlich-wahrnehmbare Typus der Allgemeinheit des Christenthums ist, welches alle Völker durchdringen und vereinigen sollte.

Die Wahrheit liegt, das ergibt sich uns als Resultat dieser ganzen Untersuchung, in der Vereinigung des Richtigen der älteren und der neueren Ansicht mit Aufgebung einerseits der mangelhaften Vorstellungsweise, welche die Alten über den psychischen Zustand der γλώσσαις λαλοῦντες hegten, andererseits der unhaltbaren Hypothesen über die Erscheinungsform des Charisma, welche die Neueren mit ihrer wahren Entdeckung des psychischen Zustandes der Redenden verknüpften. — Wie nahe übrigens diese der Wahrheit gekommen, sieht man daraus, daß Bleek ein ekstatisches Reden in fremden Sprachen an sich nicht verwerflich findet, Baur aber eine Aeußerung thut, bei der man nicht wohl begreift, wie er dennoch in einer so negativen und schlechten Ansicht hangen bleiben konnte, indem er sagt (tüb. theol. Zeitschrift 1830. 2. S. 101): „Die Vollkommenheit des höhern Organs, dessen sich der Geist bedient, besteht, sobald es concret und in seiner wirklichen Aeußerung gedacht wird, darin, daß die mit demselben Begabten sich nicht bloß in einer Sprache, der angebornen Landessprache, sondern in mehreren, ihnen durch denselben Act des Geistes, durch welchen überhaupt ein neues Bewußtseyn in ihnen erwachte, mitgetheilten Sprachen aussprechen können."

5. Auferstehung. 1 Kor. 15; 2 Kor. 5.

Von jeher haben die eschatologischen Fragen das christliche Denken lebhaft in Anspruch genommen, und es war theils das Verhältniß des Endzustands zum Mittelzustande, theils das Verhältniß des gegenwärtigen Leibs zum Auferstehungsleibe, worauf die Speculation immer mit großem Eifer sich warf. In der neueren Zeit bemerken wir ein vielfaches Schwanken zwischen einer den Zustand unmittelbar nach dem Tode hervorhebenden Ansicht und einer solchen, welche diesen zurücktreten läßt und vorzugsweise auf den Endzustand gerichtet ist. Während die

letztere eine Abbrechung des Lebens im Tode statuirt, so daß nach einem langen Todesschlafe die Auferstehung gleichsam da wieder anknüpft, wo der Tod den Faden zerrissen hat, so behauptet die erstere die Continuität des Lebens, und zwar bald so, daß sie einen seligen Zustand eintreten läßt, indem der Tod alles sittliche und physische Uebel wegnehme, bald so, daß sie eine Fortentwicklung in andern Regionen des Daseyns statuirt; und diese Lebensfortsetzung wird nun bald als eine rein geistige dargestellt, bald wird eine neue Umhüllung oder Corporisation angenommen. Der irdische Körper aber wird entweder ganz fallen gelassen, und wenn man noch eine Veränderung in eine Vollendungsepoche — die sogenannte Auferstehung — gelten läßt, so versteht man darunter eine dem eintretenden Vollendungszustand entsprechende weitere Verwandlung des nach dem irdischen Tode gewordenen Leibes, oder man nimmt auch an, daß in jener Epoche der Geist die Grundbestandtheile seines ehemaligen Leibes wieder an sich ziehe, sey es nun nach Ablegung der Zwischenzustandshülle oder gleichsam als eine Ueberkleidung. — Was aber das Verhältniß des Auferstehungsleibs zum gegenwärtigen irdischen betrifft, so ist von Alters her ein Gegensatz zwischen der Hervorhebung der Identität oder des Unterschieds; und wenn jene bis zur Behauptung völliger Einerleiheit des Stoffs und der Bestandtheile ging, so jedoch, daß eine vollkommnere Beschaffenheit des Auferstehungsleibs angenommen wurde [a]), so trieb dagegen diese den Unterschied bis an die Grenze der völligen Neuheit, und selbst diese Grenze wurde, freilich auf einem häretischen Gebiete, überschritten. Das überwiegende Interesse für die Identität verdrängte die

---

a) Bei den Chiliasten zunächst Herstellung für ein nur vollkommneres irdisches Daseyn, zuletzt aber weitere Verwandlung in himmlisches Wesen.

nach der andern Seite hin neigende origenistische Theorie. Die vergröberte und nicht gehörig vermittelte Vorstellung von der Auferstehung aber und das Schwanken der eschatologischen Ansichten reizte natürlich zu einer starken Skepsis, die bald auch die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele ergriff, welche ohnehin, losgerissen von der vollkommenen Leiblichkeit, etwas gar Schwebendes und Unsicheres, ja völlig Haltungsloses ist. Die Skepsis ging endlich in eine entschiedene Leugnung aus, die bald ein materialistisches, bald ein spiritualistisches Gepräge hatte, aber, auf ihrem Höhepunkte angelangt, an der Macht des gläubigen Denkens sich brechen muß.

Auch hier wird das Bewußtseyn und Verständniß der im Verlaufe der christlichen Geschichte hervorgetretenen Probleme und ihrer Lösungsversuche die Schriftaussprüche für uns aufhellen helfen, andererseits aber wird das tiefere Eindringen in die Schrift in der Lösung der Probleme uns weiter führen. Und vorzugsweise sind es die Briefe an die Korinther, welche hier in Betracht kommen. Vor Allem aber müssen wir hier darauf verzichten, über den Zwischenzustand irgend Näheres zu erfahren. Der Gedanke an diesen war für den Apostel und die damaligen Christen von geringem Belange, da sie die Zukunft Christi, das Ende der jetzigen Weltverfassung und den Eintritt in den Zustand der Vollendung als so nahe bevorstehend erwarteten, daß sie selbst dieß noch zu erleben hofften (vgl. 1 Thess. 4, 15. 17; 1 Kor. 7, 29. 31; 15, 52) a). Das

a) Man hält zwar Stellen wie 1 Kor. 6, 14; 2 Kor. 4, 14 entgegen, als woraus erhellen soll, daß der Apostel für sich und seine christlichen Zeitgenossen eine Auferstehung von den Todten, also ein früheres Sterben erwartet habe. Aber beide Stellen sind von der Art, daß sie dieß nicht beweisen, da ἐγείρειν ebenso in weiterem Sinne die Erhebung zu unvergänglichem Leben bezeichnen kann, welche auch die Verwandlung der zur Zeit der Parusie lebenden Gläubigen in sich befaßt, wie 15, 51 ἀλλαγῆναι,

Leben in Christo, das wahre ewige Leben konnten sie freilich durch den Tod nicht zerstört denken; denen, die in Christo sind, kann ja als solchen der Tod nichts anhaben. „Ist auch der Leib todt der Sünde wegen, so ist der Geist Leben um der Gerechtigkeit willen." (Röm. 8, 10.) — Aber schon der Ausdruck κοιμηθέντες scheint darauf hinzuweisen, daß das Leben nach dem Tode nicht als ein im vollen Sinne wirkliches, nicht als eine wirksame Existenz, sondern vielmehr als ein ruhiges Verharren in der erquickenden, aber auch wohl, soweit dieß noch erforderlich, läuternden und heiligenden oder das Heiligungswerk vollendenden Gemeinschaft Christi anzusehen ist. Es ist wohl ein Zustand, wodurch sie zur höchsten Wirksamkeit, zum Regieren mit dem sich offenbarenden Herrn, zuvörderst aber zur vollkommensten Lebensmanifestation, zum Anziehen des unvergänglichen himmlischen Leibs vollends tüchtig werden sollen. Nur in der Auferstehung sieht der Apostel die rechte Lebenswirklichkeit. Persönliche Unsterblichkeit ohnehin, abgesehen von ihr, scheint ihm ein Unding zu seyn. Dieß geht wohl daraus hervor, daß er 15, 12 ff. offenbar die Leugnung beider identificirt. Das Menschenleben ist ja auch ungetheilte Einheit des Inneren und Aeußeren, der ψυχή und des σῶμα; ein Fortbestehen des Subjects in bloßer Innerlichkeit a) ist also

---

was gleich darauf von dieser Verwandlung vorkömmt, in weiterem Sinne steht, so daß es auch die Auferstehung der Todten in sich begreift.

a) Man könnte vielleicht richtiger sagen: ohne sein Aeußeres. Dies würde ein gewisses Schema von leibähnlicher Umhüllung nicht ausschließen und nur so viel sagen, daß es dasjenige Organ nicht habe, durch welches seine ganze wirkliche und wirksame Existenz bedingt ist. Der kühnen, so geistreich durchgeführten Hypothese Lange's (Stud. u. Krit. 1836. 3. 701 ff.) vermögen wir uns nicht anzuschließen, da weder die Schrift, noch die in der Schrift wurzelnde christliche Weltansicht hinreichende Berechtigung dazu zu geben scheint.

kein volles Leben. Das Leben erscheint da als gehemmt oder gebunden; erst in der sich bethätigenden Macht der Wiederbeleibung wird es wieder frei und wirklich. Nur sofern die Seele diese Macht, oder sofern sie der Potenz nach die Leiblichkeit hat, kann von ihrem Fortleben nach dem Tode die Rede seyn, das aber bis zur Auferstehung ein verhülltes, auf die Offenbarung und Verwirklichung harrendes ist. Hierin liegt die Voraussetzung, daß das Leben Christi in den Gläubigen, das ein unzerstörbares ist, auch die Macht der vollkommenen Leiblichkeit in sich oder die Auferstehung zur nothwendigen Folge habe, worauf auch Röm. 8, 11; Joh. 6, 54 hingewiesen wird. Dieß beruht aber darauf, daß Christus in wahrhaft menschlicher Existenz durch den Tod zum Leben hindurchgedrungen, somit in der Menschheit die Negation des Lebens thatsächlich negirt ist. Auferweckt von den Todten ist er die ἀπαρχὴ der Entschlafenen, der Anfänger der ganzen Reihe derer, die aus dem Tode zum Leben erstehen sollen, die Erstlingsfrucht der Auferstehung, auf welche die ganze Erndte folgt. Er vermittelt nämlich ebenso Auferstehung von den Todten, wie Adam den Tod. Jenes wie dieses sollte ein Mensch vermitteln; was ein Mensch zerstört, sollte auch ein Mensch herstellen. Beiderlei Vermittlung aber beruht in der Gemeinschaft zwischen den Vermittelnden und den Uebrigen (15, 21 f.). welche Gemeinschaft auf beiden Seiten ebenso eine ethische wie eine physische ist. Das Sterben in Adam einerseits beruht darin, daß die adamitische Abwendung von Gott und die dadurch herbeigeführte Zerrüttung des physischen Lebens auf die Nachkommen übergeht; das Lebendiggemachtwerden (die vollkommene Lebensverwirklichung) in Christo andererseits darin, daß die That Christi, sein Bleiben in Gott und in Gottes Willen und die damit zusammenhängende Unauflöslichkeit seines Lebens in das ganze (ethische und physische) Leben der Gläu-

bigen übergeht. Die Allheit aber, von welcher beides ausgesagt wird, ist hier nicht nothwendig die der Menschen überhaupt; vielmehr führt der Contert auf eine engere Beziehung. Es sind die Christo Angehörigen (V. 23), die κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ V. 18, wofür er hernach kurzweg οἱ κεκοιμημένοι setzt. Sonach ist hier wenigstens von keiner mit der Grundvorstellung des N. T. streitenden allgemeinen Wiederbringung die Rede. Der Apostel sagt: die Gläubigen alle sterben (fortwährend) vermöge ihres Lebenszusammenhangs mit Adam, sie werden aber alle lebendig gemacht werden vermöge ihres Zusammenhangs mit Christo. Von einer Auferstehung der Ungläubigen ist hier gar nicht die Rede, obwohl diese in Joh. 5, 29 ausgesprochene Erwartung auch dem Apostel nicht fremd ist (Apg. 24, 15), der sich aber hier nur mit dem Looſe der Gläubigen beschäftigt. — Aber ob nicht im Folgenden jene Meinung einen Halt findet? Von V. 23 an spricht sich der Apostel über die zeitliche Ordnung der vorher hinsichtlich ihres innern Zusammenhangs besprochenen Neubelebung aus: „Jeder wird in das volle Leben eingeführt in der ihm zukommenden Ordnung. Erstling ist Christus, hernach (kommen an die Reihe) die Christo Angehörigen.“ Von diesen sagt er noch, die Reihe komme an sie, sie werden lebendig gemacht werden bei seiner Zukunft, seinem φανερωθῆναι (vgl. Kol. 3, 4; Phil. 3, 20 f.; 1 Th. 4, 15 f.; 2 Th. 1, 7. 10). — Er führt aber die eschatologische Betrachtung noch weiter, und zwar so, daß dadurch die vorher ausgesprochene Bestimmung der Zeit der Belebung der Gläubigen ihr volles Licht erhält, was wohl auch als der eigentliche Zweck dieser Exposition zu betrachten ist: „sodann das Ende“ d. h. der Schluß des Weltlaufs, die συντέλεια τοῦ αἰῶνος τούτου, der Moment des Vollendetseyns des göttlichen Erlösungsplans, des Erfülltseyns aller Weißagung (vgl. Apg. 3, 21; Offenb. 10, 7). Diese

Epoche, welche er hier als das an die Paruſie Chriſti und die dabei erfolgende Auferſtehung ſich unmittelbar a) Anreihende darzuſtellen ſcheint, wird ſofort näher beſtimmt: „wann er übergibt (Lachmann: παραδιδῷ) das Reich Gott dem Vater.“ Das Ziel des Mittlerreichs, der Chriſto zur Vollziehung des Erlöſungswerks übergebenen göttlichen Herrſchaft iſt die abſolute Gottesherrſchaft. Jetzt iſt alle Macht concentrirt im Sohne, dem Verſöhner und Erlöſer der Menſchheit; die väterliche Majeſtät ſteht gleichſam im Hintergrunde, die Herrlichkeit des erlöſenden Mittlers tritt zunächſt ins Bewußtſeyn. Indem aber das beſondere Reich ſeinen Zweck erreicht, tritt die durch die Vermittlung hindurchgegangene abſolute Gottesherrſchaft in unmittelbarer Herrlichkeit hervor. Die eigenthümliche Mittlerherrlichkeit verſchwindet nun in der alles erfüllenden ganz offenbar gewordenen Macht und Liebe; das Beſondere geht in das Allgemeine zurück, ſo jedoch, daß es nicht vernichtet, ſondern in demſelben aufgenommen iſt, und inſofern auch wiederum Chriſti Herrſchaft eine unvergängliche und ewige iſt. — Dieſer Uebergabe des Reichs an Gott und ſomit dem Ende geht aber voran und muß vorangehen das Abthun aller das Heil hemmenden, der Ausführung der Erlöſung entgegenſtehenden Mächte — ein Werk des Sohnes vermöge der kräftigen Willensbeſtimmung Gottes b). Die letzte Potenz dieſer Art, welche abgethan wird, iſt der θάνατος. Dieſe Potenz der Verneinung der ganzen ungetheilten wirkſamen Exiſtenz, welche als Widerſacher Chriſti und ſeines Reichs dargeſtellt, ſofern durch ſie die vollkommene Verwirklichung des durch den Glauben in

a) Die Annahme eines zwiſchen die Paruſie und das τέλος fallenden 1000jährigen Reichs läßt ſich nicht als pauliniſch rechtfertigen.

b) Der Sohn iſt der καταργῶν πᾶσαν δύναμιν, indem der Vater ihm Alles unterwirft.

den Kindern Gottes gesetzten ewigen Lebens gehemmt wird, wird durch die Auferstehung der Gläubigen für die Gottesfamilie oder das Gottesreich völlig abgethan oder unwirksam gemacht. So wird es klar, warum die Auferstehung erst bei der Zukunft Christi gegen das Ende des Weltlaufs oder der Zeit des besondern Reichs Christi erfolgt. Sie ist die Vollendung des Siegs Christi über die feindlichen Mächte, der letzte und höchste Act seiner besondern Herrschaft, worauf dieselbe in die des Vaters übergeht, da nun aller Widerstand gegen den göttlichen Willen gebrochen, Gottes Reich als absolutes erwiesen ist. Dieß gibt der Apostel V. 28 als Zweck der freiwilligen Unterordnung Christi unter Gott an: „ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν", ein Ausdruck, der erweislichermaßen Bezeichnung absoluter Herrschaft ist (s. Raphel. ex Polyb. et Arriano ad h. l.). Ob man hier πᾶσιν als masc. oder neutr. nimmt, kommt zuletzt auf eins hinaus. Aber zu voreilig ist es, hier eine allgemeine Wiederbringung in dem Sinne zu finden, daß nun Alles in reiner freier Willigkeit mit Gott vereinigt und somit selig wäre. Es kann und muß immer noch ein Unterschied seyn zwischen Solchen, welche obsiegende Liebe zur Wahrheit Christo zugeführt, und zwischen Solchen, welche nur aus Ohnmacht den Widerstand aufgegeben. Diese bleiben der göttlichen Ordnung gemäß vom himmlischen Erbe, vom Reiche Gottes, von der Herrlichkeit der Kinder Gottes ausgeschlossen, was nicht ohne ein peinliches Gefühl der Entbehrung gedacht werden kann.

Nachdem der Apostel 1 Kor. 15, 1—28 durch die für das christliche Leben, Glauben und Hoffen so wesentliche Thatsache der Auferstehung Christi die Nothwendigkeit der Auferstehung der Gläubigen ins Licht gesetzt und durch Andeutungen über die Vollendung der Erlösungsökonomie den Eintritt derselben bey der Paruſie Christi erläutert hat, so kommt er nach Aufführung einiger hier zu

übergehenden indirecten Argumente für die Unumgänglichkeit der Anerkennung dieser Hoffnung der Christen auf zwei Fragen, deren Schwierigkeit oder auch Beantwortung aus einer grob-jüdischen Vorstellungsweise heraus die Zweifel an der Sache selbst wenigstens verstärken mochte. Die erste, betreffend das Wie? des Vorgangs der Auferstehung der Todten, beantwortet er durch Hinweisung auf die Analogie des Pflanzenlebens, welches eine Belebung des Ausgesäeten zeigt, die durch vorangehendes Sterben durch einen Auflösungs- oder Verwesungsproceß bedingt ist. So erscheint die Verwesung, welche nach oberflächlicher Betrachtungsweise die neue Belebung undenkbar macht, bei einer richtigen, ein allgemeineres Gesetz, also die göttliche Ordnung irdischer Lebensentwicklung beachtenden Erwägung als wesentliche Vermittlung des neuen Lebens. Nur wenn der Mensch als irdischlebender zerstört ist, kann ein neues Leben entstehen. — Hiermit hängt denn das Andere zusammen, wodurch die Beantwortung der Frage über die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes eingeleitet wird. Es ist jener Analogie zufolge nicht der von Gott nach seinem Willen gegebene irdische Organismus, welcher durch die Auferweckung hergestellt wird. Der Auferstehungsleib verhält sich zu dem gegenwärtigen, wie die Pflanze zu dem bloßen Korn, was ausgesäet wird. Und obwohl das Product der Auferweckung ein Leib ist, und zwar, entsprechend dem Keime, dem λόγος σπερματικός (Origenes), ein menschlicher Organismus (ἑκάστῳ τῶν σπερμάτων τὸ ἴδιον σῶμα), so ist er doch von anderer Qualität, als der jetzige Leib, und gehört einer höheren Stufe des Daseyns an; wofür das Naturleben gleichfalls Analogien darbietet, wie denn eine Folge von Stufen und Arten im animalischen Leben sich zeigt, oder die Gattungseinheit der σὰρξ doch eine Menge von Differenzen in sich trägt, und wie zwischen himmlischen und irdischen Körpern, ja unter den Him-

melskörpern selbst eine qualitative Verschiedenheit (hinsichtlich des Glanzes, der Schönheit) sich zeigt, obwohl Alles Körper, organische Ganze sind. Auf ähnliche Weise, will er sagen, läßt sich nun auch ein menschlicher Organismus niederer und höherer Art annehmen. Worin aber der Unterschied zwischen beiden bestehe, zeigt er von V. 42 an. Die Aussaat erfolgt in Verwesung, Unehre und Schwachheit. Dieß ist der Zustand, worin sich das menschliche Leben befindet, wenn es in denjenigen Proceß eingeführt wird, wodurch die Neubelebung vermittelt werden soll. Einen entgegengesetzten Zustand bringt die Auferweckung mit sich. Dem entspricht die entgegengesetzte Beschaffenheit des in den Proceß eingehenden Leibs und desjenigen, der durch die Auferweckung entsteht. Jener ist psychisch, dem Menschengeiste in seiner Endlichkeit entsprechend, wo er (als Princip sinnlichen Vorstellens, Empfindens und Begehrens) vom Aeußeren abhängig und allerlei Verderbnissen, Demüthigungen und Schwachheiten unterworfen ist. Dieser aber ist pneumatisch; seine Beschaffenheit entspricht dem Geiste in seiner göttlichen Freiheit und Selbständigkeit, in seiner unvergänglichen Reinheit, Majestät und Kräftigkeit; er ist das den Charakter des Geistes ausdrückende, seine Thätigkeit vermittelnde wahre Organ desselben a). — Nachdem er nun noch angedeutet, daß mit dem einen nothwendig auch das andere anzunehmen sey, daß, wenn das psychische Leben sein entsprechendes Darstellungs- und Wirksamkeits-Organ habe, wie ja vor Augen liege, auch das pneumatische

---

a) Man könnte wohl sagen, mit dem Eintritte des Menschen in die göttliche Lebensgemeinschaft (mit der Wiedergeburt) beginne die Bildung des pneumatischen Leibs, aber ausgebildet und als solcher in offenbarer Wirklichkeit hervorgetreten wird er erst in der Auferstehung seyn.

eben so gut ein solches haben müsse a), so weist er noch darauf hin, daß auch die h. Schrift auf diesen Gegensatz hinführe. Sie zeige die eigenthümliche Beschaffenheit desjenigen, von dem die erste menschliche Entwicklungsreihe ausgegangen, damit an, daß sie sage, er sey zu einer ψυχὴ ζῶσα geworden, worin die Abhängigkeit von einem höhern Principe, die durch eine höhere Causalität bedingte Lebendigkeit angedeutet ist (er wurde ja dieß durch die göttliche Anhauchung). Den Gegensatz hierzu bildet die Bestimmtheit des letzten Adam (oder desjenigen, in welchem die zur Vollendung führende zweite Entwicklungsreihe als in ihrem persönlichen Principe gesetzt sey) als lebendigmachenden Geistes, als reiner, über creatürliche Bedingtheit erhabener, zur Lebensmittheilung geeigneter göttlicher Lebensmacht. — Dem naheliegenden Einwurfe, daß doch das Vollkommene lieber von vorne herein da seyn möchte, tritt er mit der einfachen Hinweisung auf die eine Stufenfolge setzende göttliche Ordnung der Lebensentwicklung entgegen; und gibt dann noch zu verstehen, wie Ursprung und demselben entsprechende Beschaffenheit des ersten und des zweiten Menschenstammvaters nichts Anderes erwarten lasse, indem jener, aus der Erde stammend, irdischen Stoffes sey, dieser vom Himmel stamme, also natürlich jener psychisch, einer niedern und beschränkten, dieser pneumatisch, der höchsten vollkommensten Stufe des geistigen Lebens entsprechend seyn müsse. Und dieß gelte denn ebenso von den beiden zugehörigen Menschenreihen, die als Irdische und Himmlische einander gegenübergestellt werden. — Die große Umwandlung aber, daß sie statt

a) Wir lesen mit Lachmann: „εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικὸν, ἔστι καὶ πνευματικόν," und glauben den Ursprung der gemeinen Lesart aus der Rücksicht auf V. 45 erklären zu können, wo man einen Doppelbeweis fand und demgemäß auch zwei entsprechende coordinirte Behauptungen in einfach assertorischen Sätzen im Vorhergehenden suchte.

des psychischen Leibs einen pneumatischen erhalten, betrifft nach der weiteren bestimmten Erklärung des Apostels alle Angehörige Christi und ist wesentliche Bedingung der Theilnahme am Gottesreiche, da das menschliche Leben in seiner jetzigen sinnlichen Qualität, als etwas Aeußeres, das dem Geiste nicht angeeignet oder assimilirt werden kann, zu dem Zustande des durchgängigen Bestimmtseyns durch den Geist, der Gott ist, nicht paßt, und als etwas Hinfälliges sich nicht dazu eignet, von dem Besitz zu nehmen, dessen Wesen ἀφθαρσία ist. So wird auch mit denen, welche vor der Erscheinung des Herrn nicht entschlafen sind, eine schnelle Verwandlung vorgehen a).

Aus dem Bisherigen ergibt sich nun, daß der jetzige Leib sich zum Auferstehungsleibe verhält, wie das Samenkorn zum neuen Pflanzenleben und wie Psychisches zu Pneumatischem, daß also einerseits eine Identität stattfindet, andererseits aber ein qualitativer Unterschied, wie zwischen der niedern, unvollkommenen und der höchsten Lebensstufe. Beides ist auch noch sehr bezeichnend ausgedrückt durch das ἀλλαγῆναι V. 51 und durch die Erklärung V. 53, daß das Vergängliche Unvergänglichkeit anziehen müsse. Dieser letztere Ausdruck, in welchem der Leib unter dem Bilde eines Gewandes dargestellt wird, kehrt auch wieder in der für unser Dogma so wichtigen Stelle 2 Kor. 5,

a) Wir halten in V. 51 die wohl bezeugte recepta für die ursprüngliche Lesart und die Inconvenienz des veränderten Gebrauchs von ἀλλαγησόμεθα (V. 51. 52) zunächst der Ungleichheit des Umfangs des Subjects für unbedeutend gegen die Inconvenienzen der lachmann'schen Lesart, bei der 1) V. 52 an V. 51 sich nicht füglich anknüpfen läßt, 2) auch die Nichtgläubigen mit hereingezogen werden (in πάντες κοιμηθησόμεθα und οἱ νεκροὶ ἀναστήσονται), da doch im ganzen Contexte nur die Gläubigen in Betracht gezogen werden. Theils jene, uns minder bedeutend scheinende Inconvenienz, theils das Auffallende der Stellung des οὐ, theils besonders die Ankündigung, daß ein Theil der Zeitgenossen des Apostels die Parusie Christi erleben werde, was doch nicht eintraf, scheint die Aenderung der ursprünglichen Lesart veranlaßt zu haben.

wo der Apostel V. 2. 4 von der Sehnsucht der Gläubigen spricht, die Behausung vom Himmel darüber (über die jetzige Behausung) anzuziehen, d. h. ohne den Scheidungsproceß des Todes, ohne Ablegung der irdischen Behausung in die himmlische Lebenswohnung eingehen zu dürfen, obschon sie, wie er hinzufügt, auch wenn eine Entkleidung erfolgt ist, nicht werden bloß erfunden werden a), womit er sagen will, auch wenn der Scheidungsproceß des Todes erfolgt sey, werden doch die Gläubigen nicht körperlos erscheinen am Tage des Herrn, vor dem βῆμα Χριστοῦ (V. 10), wenn sie ihm dargestellt werden (4, 14), was natürlich darauf beruht, daß ihnen Gott den Auferstehungsleib gibt. — Den vollkommenen Leib aber — sey es nun, daß eine Ueberkleidung oder einfache Bekleidung, Verwandlung oder Auferstehung stattfindet — nennt er eine vom Himmel stammende Wohnung, wie er ja auch im 1. V. sagt: „wir haben einen Bau aus Gott, ein nicht mit Händen gemach-

a) Dieß scheint mir die einzig richtige Erklärung dieser viel besprochenen Stelle zu seyn. Ich folge dabei der gut bezeugten Lachmann'schen Lesart εἴπερ καὶ ἐκδυσάμενοι, wiewohl zuletzt derselbe Sinn herauskommen würde, wenn man statt ἐκδυσάμενοι läse: ἐνδυσάμενοι, was im Gegensatze gegen ἐπενδυσάμενοι Bezeichnung der einfachen Bekleidung in der Auferstehung seyn würde. — In dieser Auffassung der Stelle ist im Wesentlichen Flatt vorangegangen, nur daß er die recepta εἴγε festhält und insofern willkürlich verfährt, da die Bedeutung „obwohl" hier durchaus unerweislich ist. Liest man aber εἴπερ, so fällt in dieser Hinsicht alle Schwierigkeit weg. Denn diese Partikel kommt in derselben Bedeutung ohne Zweifel auch 1 Kor. 8, 5 vor. Wie die Partikel περ in Participialsätzen in der Bedeutung „immerhin" gebraucht wird, wo es dann = quamvis ist, so auch εἴπερ. Vgl. Riemer und Passow s. h. v. Wie gesucht die rückert'sche Auffassung der Stelle ist, braucht nur bemerkt zu werden. Daß aber Olshausen bei ἐνδυσάμενοι und γυμνοὶ an den Rock der Gerechtigkeit Christi denkt, darüber kann man sich nur verwundern, wiewohl in einer andern Form Usteri denselben Einfall vorgebracht hat.

tes, ewiges Haus im Himmel", was auf den Auferstehungsleib zu beziehen ist a). Wie reimt sich nun beides, diese Vorstellung und die der Aussaat und des Auferwecktwerdens? In folgender Ansicht scheint uns die Vermittlung der verschiedenen Ausdrucks- und Vorstellungsweisen zu liegen. Die irdische Masse, die nur in einer niederen Existenzweise des Geistes (ψυχή) ein Organ desselben seyn konnte, wird abgelegt. Es bleibt der Kern des Menschenwesens, der ἔσω ἄνθρωπος, der die Form der Leiblichkeit und damit die Potenz der Verleiblichung an sich habende Geist, der schon im gegenwärtigen Leben unter aller Aufreibung des äußeren Menschen oder des unter dem Einflusse der Außenwelt stehenden, ja zu ihr gehörigen sinnlich-materiellen Lebens, fort und fort verjüngt oder aufgefrischt wird (4, 16), im Mittelzustand aber wohl für die neue vollkommene Verleiblichung reift und erstarkt. Dieser hat in Folge der Wiedergeburt und Lebensgemeinschaft mit dem verherrlichten Erlöser seine Heimath im Bereiche des reinen, heiligen Lebens, in den Himmeln. Dort sind gleichsam die Elemente seines wahren, ihm gemäßen Leibeslebens; dort baut ihm Gott diese seine Wohnung; in dem Maße, als er selbst zunimmt, wird sein Haus im Himmel ausgebaut, die Auferweckung aber ist nichts Anderes, als die Erhebung des ἔσω ἄνθρωπος zu seinem vollen Leben durch Einführung in diesen Leib, durch

a) Dieß auf den Mittelzustand zu beziehen, gibt das ἐὰν — καταλυθῇ kein Recht, da ja ἐὰν nicht = ὅταν ist, so daß der Sinn wäre: „sobald wir gestorben sind, haben wir eine solche Behausung." Auch hier muß man die hypothetische Bedeutung des ἐὰν festhalten: „wenn der Fall der Zerstörung des irdischen Zelthauses eintreten sollte." Er will sagen: für diesen Fall — das Aeußerste des διαφθείρεσθαι des ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος (4, 16) — wissen wir uns geborgen oder haben wir guten Muth, da wir im Himmel eine ewige Wohnung zu haben gewiß sind. Als einen Beleg für diese Gewißheit gibt er die Sehnsuchtsseufzer der Gläubigen nach der Ueberkleidung mit jenem Leibe an, was nach der Bemerkung V. 3 in V. 4 wieder aufgenommen wird.

Bekleidung, d. h. Vereinigung mit demselben. Indem Christus mit seinem herrlichen Leibe vom Himmel kommt, bringt er diese himmlischen Wohnungen der Gläubigen mit, und die aus dem Mittelzustande herausgerufenen Entschlafenen so wie die noch im irdischen Leben Befindlichen gehen in dieselben ein, jene sich damit bekleidend, diese sich damit überkleidend, sofern sie nicht erst sterbend des irdischen Leibes sich zu entäußern nöthig haben, sondern das Sterbliche von der Lebensmacht, die jetzt umwandelnd sie ergreift, verschlungen wird (V. 4).

Indem ich diese Andeutungen zur weiteren Prüfung hingebe, bemerke ich noch, was Kundige auch leicht von selbst erkennen werden, daß ich die lehrreichen Erörterungen meines lieben Collegen J. Müller und der Herren Lange und Weizel in dieser Zeitschrift nicht aus den Augen gesetzt und in mehr als einem Punkte daraus gelernt habe, am meisten aber zu meiner Freude mit dem ersteren mich einverstanden weiß. Möchten die hier vorgelegten eschatologischen Bemerkungen zur Förderung der Einsicht in dieses Dogma einen kleinen Beitrag geben und jenen Expositionen zu einiger Ergänzung dienen!

2.

Ueber die Stelle Prediger 3, 11.

Vom

Prof. Dr. Hitzig in Zürich.

„Alles hat Gott gut zu seiner Zeit gemacht; auch die Welt hat er in der Menschen Herz gegeben; außer daß der Mensch die That, welche Gott thut, nicht von Anfang bis zu Ende findet."

Wie als bekannt vorausgesetzt werden darf, dreht sich die Meinungsverschiedenheit der Ausleger fast einzig um das Wort עלם, das durch Welt, oder Zukunft, oder

auch Ewigkeit wiedergegeben wird; und die voranstehende Uebersetzung drückt diejenige Auffassung der Stelle aus, welche, unter den vorhandenen die wahrscheinlichste, auch von den neuesten Erklärern, Ewald und Knobel, befolgt wird. Es sey mir vergönnt, meine Bedenklichkeiten gegen die bisherige Exegese des Verses überhaupt an eben diese Auslegung anzuknüpfen, und damit einen neuen Versuch vorläufig zu rechtfertigen.

Der Gedanke des einschränkenden Satzes kehrt K. 8, 17 mit ähnlichen Worten wieder. Dort steht er in seinem guten Zusammenhange; ob er dagegen hier nicht etwas störe, darüber verschmäh' ich zu rechten. Ich begnüge mich mit der Bemerkung, daß die Worte מבלי אשר לא durch: außer daß nicht, oder: nur daß nicht zu übersetzen, sich sprachlich kaum rechtfertigen lasse. Ein solcher Gebrauch von מבלי אשר für אפס כי (Am. 9, 8; 4 Mos. 13, 28; 5 Mos. 15, 4) kommt sonst nirgends vor und läßt sich auch gar nicht deduciren. מבלי bedeutet, wie מן allein, sonst wohl ohne, z. B. Jes. 5, 12, indem sich die Negation בלי dem negativen Sinne von מן unterordnet und, gleichwie אין in מֵאֵין יוֹשֵׁב (Jes. 5, 9), insofern überflüssig erscheint. Noch eine Negation aber, das folgende obendrein durch אשר getrennte לא, dem negativen מן zu subsumiren, ist unstatthaft. בטרם לא Zeph. 2, 2 ist wohl für מבלי, aber nicht für מבלי לא eine Analogie, עד אשר לא Pred. 12, 1 gänzlich anderer Art; und so ergibt sich der gerade entgegengesetzte Sinn, welchen freilich Niemand, zumal in dieser Verbindung, also ausdrücken wird: ohne daß der Mensch nicht findet = so daß er findet. Vgl. 5 Mos. 28, 55 מבלי השאיר לו כל, soviel als מִבְּלִי־אֲשֶׁר יַשְׁאִיר וגו, so daß er ihm nicht übrig lassen wird etwas. Die Exegeten haben hier der Bedeutung ohne den Begriff außer untergeschoben. Freilich kann nach einer Negation מן auch außer bedeuten (K. 3,

22); und das Gleiche ist mit בִּלְתִּי der Fall; allein hier haben wir מִבְּלִי, und keine Negation geht voraus.

Auch der Hauptsatz selbst hat etwas Befremdendes. Richtig legt Ewald die Aussage, daß Gott den Menschen die Welt in ihr Herz gegeben habe, dahin aus, Herz oder Sinn und Geist des Einzelnen sey ein Mikrokosmus, in dem sich die große Welt spiegelt. Dieser Gedanke nun begegnet uns im A. T. nicht wieder, was als unerheblich gelten mag, allein ich bezweifle, daß ein Hebräer ihn also ausgedrückt haben würde. Die Beschaffenheit der Dinge nach dem Sinne oder Bedünken Jemandes ist ihnen ein Seyn in den Augen, nicht im Herzen des Subjectes; und so sollte man auch hier für בִּלְבָבָם vielmehr בְּעֵינֵיהֶם erwarten, wie denn auch K. 1, 8 Auge und Ohr, nicht das Herz, die Außenwelt in sich aufnimmt.

Endlich stoße ich noch an der Schreibung עֹלָם ohne Fulcrum an. Bei Erweiterung des Wortes am Ende (vgl. עֹלָמוֹ Pred. 12, 5, עֹלָמִים K. 1, 10) ist sie ganz in der Ordnung, und auch außerhalb dieses Falles zeigt sie sich noch häufig (s. z. B. 1 Mos. 3, 22; 6, 3; 2 Mos. 21, 6; 31, 17; 32, 13; 5 Mos. 5, 26; 1 Kön. 1, 31; 2, 33; 10, 9; Hi. 7, 16; Ps. 75, 10; 92, 9); allein zehnmal gegen eines und gerade im Prediger sonst immer steht עוֹלָם geschrieben, s. K. 1, 4. 2, 16; 3, 14; 9, 16. Um so stärker wird der Verdacht, daß die Punctation עֹלָם, welche nur Schwierigkeiten bereitet, eine falsche sey.

Ich erkläre daher nicht mit Spohn und Gaab עֹלָם nach عَلَم, sondern lese sofort das entsprechende עֵלֶם, in der Meinung, daß jenes arabische Wort selber und einzeln in den Hebraismus eingewandert sey. Von عَلَم, wissen, erkennen, abgeleitet, bedeutet es nicht, wie im Arabischen, scientia, doctrina, sondern, wie Witz von Wissen kommt, wäre es vielmehr das Erkenntnißvermögen, Verstand, Weisheit, wie auch die beiden

erst genannten Gelehrten עֹלָם deuteten, indem das Wort bei seiner Aufnahme in das Hebräische seinen Begriff um ein Geringes modificirte. Ich übersetze demnach:

„Alles hat er gut zu seiner Zeit gemacht; auch den Verstand hat er in ihr Herz gelegt, ohne welchen der Mensch nicht erreichen würde die That, welche Gott thut, von Anfang bis zum Ende."

Man wird diese Auffassung der Worte מבלי אשר beanstanden; allein עִם אֲשֶׁר 1 Mos. 31, 32 sichert ihre grammatische Zulässigkeit. Hier steht nicht אֲשֶׁר־עִמּוֹ = bei welchem, weil das Subject, auf welches das Suffix sich bezöge, erst nachfolgt; dort nicht אֲשֶׁר מִבַּלְעָדָיו, weil מבלי kein Suffix duldet. Zugleich läßt sich in diesem Zusammenhange ein anderer Sinn der Worte מבלי אשר gar nicht absehn. Nun leuchtet aber auch ein, daß אשר sich auf העלם beziehe, und העלם wirklich das Erkenntnißvermögen bezeichnen muß, wofern Kohelet nicht eine widersinnige oder thatsächlich falsche Behauptung gestellt hat. Höchstens ließe sich אשר noch auf לבם beziehen (vgl. K. 10, 3), das Herz, ohne welches, aber eben insofern es mit dem עלם ausgestattet ist, der Mensch nicht fände u. s. w. עלם wäre also ungefähr dasselbe, was λογισμός (vgl. Xenoph. memor. Socr. IV, 3, §. 11: — τὸ δὲ καὶ λογισμὸν ἡμῖν ἐμφῦσαι, ᾧ, περὶ ὧν αἰσθανόμεθα, λογιζόμενοί τε καὶ μνημονεύοντες καταμανθάνομεν κ.τ.λ.), was ratio (z. B. Cic. de offic. I, 4: Homo autem, quod rationis est particeps, per quam consequentia cernit etc., facile totius vitae cursum videt), und die Stelle, nun vollkommen klar, sagt vom religiösen Standpunkte des Hebräers aus wesentlich dasselbe, was auf dem heidnischen Xenophon und Cicero auf dem philosophischen.

Noch ist übrig, das Wort עֵלֶם auch anderswo, wenigstens im spätern Hebraismus nachzuweisen; und ich glaube mich nicht zu täuschen, wenn ich es Sir. 6, 22 versteckt finde. Die Stelle lautet: Σοφία γὰρ κατὰ τὸ ὄνομα

αὐτῆς ἐστι, καὶ οὐ πολλοῖς ἐστι φανερά. Daß man, um die Meinung Sirach's zu begreifen, hier, wie in der ähnlichen Stelle K. 43, 8, auf den hebräischen Grundtext zurückgehen müsse, wird allgemein anerkannt und versteht sich von selber. Sicherlich ferner soll der Zusatz: und sie ist nicht Vielen offenbar, die Sentenz dahin erläutern, daß die Weisheit eben, sofern sie etwas Geheimes, Wenigen Offenbares sey, ihrem Namen entspreche. Stand nun als dieser im Originale חִכְמָה, so scheint eine befriedigende Lösung des Räthsels unmöglich. Man könnte glauben, Sirach spiele auf חכל, dunkel, trübe seyn, an. Aehnlich wird מחה im Syr. ܠܟܟܐ, מִלְכֹּם LXX *Μελχόλ*; גחל ist arab. جحم, גֻּלְגֹּלֶת جُمْجُمَة und תרגיל تَرْجَم. Allein חכם behält seinen dritten Radikal in allen Dialekten unverändert, und Sirach spielt nicht auf ein verwandtes Wort der gleichen oder einer ähnlichen Wurzel an, sondern findet den Begriff des Geheimen in seinem Worte selbst, welches Weisheit bedeutet. Deßhalb ist auch die Vergleichung von ܐܘܟܡܐ, schwarz, abzulehnen; und wenn Drusius in חכמה eine Hindeutung auf العلم, عليم fand, so ist der unnöthige Umweg zugleich der ärgste Irrweg. Die Worte Sirach's lauteten unzweifelhaft: כִּי עֵלֶם כִּשְׁמוֹ הוּא, oder כֵּן הוּא —. עֵלֶם auf den hebräischen Wurzelbegriff zurückgeführt, würde etwas Verhülltes bezeichnen; und dem Spruche hier parallel heißt es Hi. 28, 21 von der Weisheit: וְנֶעְלְמָה מֵעֵינֵי כָל־חַי. Gleichwie Pred. 3, 11 für חכמה der nämlichen Formel 1 Kön. 10, 24 עֵלֶם geschrieben wurde, so gibt hier der Uebersetzer עלם durch *Σοφία* wieder, welches eigentlich die Uebertragung von חכמה wäre; und so erhält die Pred. 3, 11 nöthig befundene Modificirung des Begriffes von عِلْم ihre traditionelle Bestätigung. Genauer würde עֵלֶם allerdings durch

λόγος oder λογισμὸς auszudrücken ſeyn. Wenn aber dergeſtalt עלם allmählich an die Stelle von חכמה trat, und die Logoslehre des N. Teſt. wirklich im alten wurzelt, ſo gewinnen wir in dem Masculinum עֶלֶם ein Zwiſchenglied, das den Uebergang von der חכמה des Buches Hiob und der Proverbien zu dem *Λόγος* des N. T. vermittelt, welcher in dem ילד Jeſ. 9, 5 (= עלם 1 Sam. 17, 56) Fleiſch geworden iſt.

3.

Kirchenhiſtoriſches Actenſtück
aus dem
Conventsarchive zu Bern. N. XV.

Mitgetheilt
vom
Prof. Zyro in Bern.

Apographum.

Gratiam, pacem et omnia bona ab eo qui fons est omnium bonorum.

Reverendi, clarissimi ac doctissimi viri, mihique quondam praeceptores dilectissimi.

Ego qui abhinc tribus et quatuor annis sub vestra cura et diligenti institutione Theologiae et Linguae S. operam dedi, mox redux in patriam, ibidem elapso semestri spatio, Deo per Ecclesiam me vocante, sacrum ministerium suscepi, at brevi fatis divinis ita volentibus, ministerium Domini mei etiam adversorum perpessione confirmare debui. Nam anno 1674, mense februar. et martio, citati sunt Posonium (paucis comitatibus exceptis) omnes fere

Hungariae pastores Helv. et Augustanae confessionis una cum personis scholasticis, praetextu quidem rebelliosae complicitatis, at principaliter propter religionem, uti ex eventu patuit.

Comparuimus Posonii plerique, ex utraque religione, praecipue qui prope praesidia eramus, confisi innocentiae nostrae, tum vero volentes declarare nostram erga regem nostrum clementissimum obedientiam. At ubi pro voto Dominorum Praelatorum nec officium sacrum cum subscriptione deponere, nec sponte sine causa regno egredi, nec ipsorum religionem amplecti voluissemus, mox traditi sumus in captivitatem in diversas arces regni Hungariae, et postquam in iisdem post annum fere carceribus durissimisque laboribus vexati fuissemus, e patria nostra de nocte educti, jam ab octavo die Maii anni praesentis patimur in Galeris, sive triremibus Neapolitanis in Italia. Antequam tamen nos huc deduxissent milites germanici, prius in civitate Tergestina nos ad vestium militarium armorumque assumtionem non solum minis, sed et verberibus coëgerunt, hic tamen Deo iuvante ne unus quidem in ista proba cecidit. Sumus hic Neapoli numero 29 adhuc superstites, undecim Augustanae confessionis, reliqui vero nostrates. Itidem nostrates pastores numero sex propter summam infirmitatem relicti sunt in civitate Catina, quae etiam est in Italia prope Piscariam. Tres propter itineris difficultatem multaque verbera animam Deo tradiderunt; tres vero effugerunt, si ubique Italorum manus feliciter evadere potuerunt. Relicti sunt etiam in Hungaria tempore nostrae exportationis in diversis carceribus circiter 19 nostrates, Lutherani vero, uti auditum, 6 vel 7. Usque ad hoc tempus summas atque ingentes pertulimus angustias, a tempore captivitatis nostrae, quibus vix similes leguntur, quas enarrare mihi non est possibile. Quapropter ut ad propositum redeam, clarissimi ac doctissimi viri, ex consensu etiam aliorum fratrum placuit scribere confidenter vestris clarissimis Dominationibus,

humillime rogando nomine omnium consociorum, ut cum aliis doctissimis pastoribusque et professoribus instent nostro nomine apud illustrissimos et potentissimos Ordines foederati Belgii, quatenus suam sinceram et indesinentem operam per suos legatos pro nostra liberatione coram augustissimo nostro Imperatore interponere, nosque satis egenos et afflictissimos, dum in hac misera captivitate patimur, aliquo beneficio sublevare ne dedignentur, a Deo exspectantes gratuitam remunerationem. De caetero sub Dei protectione sit reposita vita vestrarum Claritatum.

Datae Neapoli in Triremibus die 6 Junii 1675. Vestris Clarissimis Dominationibus quondam obediens discipulus, nunc vero cum aliis fratribus captivis pro sua religione et pro suo Domino

Franciscus Foris Otrocoksi.

Die Adreſſe dieſes Briefes war:
Reverendis, Clarissimis ac doctissimis viris D. Francisco Burmanno at D. Joh. Leusden, illi in Acad. Ultrajectina SS. theologiae professori meritissimo itidemque in ecclesia pastori vigilantissimo, huic ibidem linguae s. professori diligentissimo.

Auf dem Manuſcripte ſteht in lateiniſcher Sprache das Zeugniß beigeſchrieben, wodurch die beiden genannten Profeſſoren die Echtheit und Genauigkeit dieſer Abſchrift beſcheinigen.

Recenſionen.

Ueber Natur und Werth des ekstatischen Hellsehens sowohl in psychologischer, religionsphilosophischer und exegetischer, als auch dogmatischer Hinsicht. Mit steter Beziehung auf des Dr. J. L. Passavant Untersuchungen über den Lebensmagnetismus und das Hellsehen. Zweite umgearbeitete Auflage. Frankfurt a. M. 1837.

Eine noch immer sehr lesenswerthe Recension der ersten, 1821 erschienenen Auflage dieses sehr gediegenen und gelehrten, auch für Theologen höchst interessanten Werkes findet sich in des Dr. Fr. v. Meyer Blättern für höhere Wahrheit, 3. Sammlung S. 238 ff. Es wird darin nicht nur die hohe Wichtigkeit des in unserer Zeit zuerst näher untersuchten Somnambulismus im Allgemeinen erwogen, sondern auch unserm Verfasser wegen seiner durchaus vollhaltigen, scharfsinnigen, umsichtigen und unbefangenen Untersuchung über den besprochenen Gegenstand das gebührende Lob ertheilt, welches dann auch auf diese zweite Auflage in noch erhöhtem Maße Anwendung leidet. Jene Recension schließt mit den Worten: „Man erkenne an diesem Buche, welch ein wichtiges Erklärungsmittel uns im Magnetismus nicht nur für die Weltgeschichte, für die Geschichte der Philosophie und für die Heilkunde, sondern auch für Wissenschaft überhaupt und ganz besonders für die Glaubenslehre geworden ist, obwohl dasselbe stets in

den Schranken der Bescheidenheit bleiben muß, welche der Unterschied der Dinge erfordert." Einzelne kleine exegetische Mißgriffe waren dem Verfasser nachgewiesen, welche in dieser zweiten Auflage (auf welche überhaupt jene Recension nicht unbedeutenden Einfluß gehabt zu haben scheint) glücklich vermieden sind. Sie ist durch viele sehr schätzbare Zusätze bereichert, Manches hat auch eine ganz andere Ordnung und Verbindung erhalten, so daß wirklich eine große Umbildung unverkennbar sich darlegt. Jedoch kann Referent auch nicht verbergen, daß er Einzelnes hier vermißt hat, was ihm werth geworden war und wovon der Grund der Auslassung ihm noch immer nicht recht klar geworden ist. Da sich aber dieses besonders nur auf den Rapport und den Mesmerismus bezieht, dürfen wir, um nicht in ein fremdes Gebiet uns zu versteigen, uns nicht dabei verweilen.

In dieser neuen Gestaltung nun ist als das eigentliche Centrum und der wahre Nerv der ganzen Untersuchung die unter gewissen Verhältnissen mögliche Ekstase des menschlichen Geistes zu betrachten, welche auf sehr verschiedenen Stufen und unter mannichfaltigen Modificationen sich einstellt und selbst bis zum klarsten Hellsehen gesteigert werden kann. Zur Erläuterung oder Beleuchtung dieser höchst wichtigen Erscheinung hat der Verfasser, mit der umfassendsten Gelehrsamkeit ausgerüstet, auf streng wissenschaftliche Weise nicht nur die verschiedenen Disciplinen der Naturkunde, sondern auch die historischen und philosophischen Werke des Alterthums und selbst die biblischen Urkunden aufs sorgfältigste und scharfsinnigste in Anspruch genommen. So hat er einerseits die Analogien der Naturwesen auf niederen Stufen mit Angabe des betreffenden naturgemäßen Entwicklungsgesetzes aufgesucht, bei welcher Gelegenheit sehr treffliche biologische Bemerkungen namentlich über den thierischen Instinct beigebracht werden; doch dürfen wir diese Bemerkungen der

Kürze halber nur mit einem legisse iurabit bezeichnen. Andererseits aber kam es dem Verf. besonders darauf an, den Menschen (das Ziel und den Gipfel der gesammten Naturbildung) als Mikrokosmus und vorzüglich nach seinem geistigen Wesen zu begreifen, wobei er neben den genannten Doctrinen (Biologie, Physiologie und Kosmologie) eben die Geschichte der Philosophie, die Psychologie und Theologie als Hülfsmittel oder Quellen der Begründung und Erklärung benutzte a). Hier ergibt sich dann leicht, daß auch wieder diese gesammten Disciplinen manche Bereicherung durch die tiefeindringende und prägnante Combinationsgabe des Verfassers erhalten mußten. Uns freilich darf es, nach unserm Zwecke und nach der Tendenz dieser Zeitschrift, nur um nähere Bezeichnung dessen zu thun seyn, was die in unsrer Ueberschrift genannten Wissenschaften zur Bestätigung einzelner ihrer schwierigen Lehren durch dieses gelehrte und inhaltreiche Werk gewonnen haben möchten. Die ersten drei dort angegebenen Beziehungen (Psychologie, Religionsphilosophie und Exegese) glauben wir bei einer allgemeinen, rubricirenden Uebersicht des Gesammtinhalts berücksichtigen zu können, dagegen werden wir den eingestreuten dogmatischen Elementen, um deren Auffassung es uns besonders zu thun ist, einen besondern zweiten Abschnitt dieses Aufsatzes widmen müssen.

I. Allgemeine Angabe des Inhalts.

Dieses ganze reich ausgestattete Werk von nur mäßigem Umfange zerfällt eigentlich — ohne daß dieß äußerlich

a) Zwar ist in neuerer Zeit auch besonders die Geologie zur Befestigung des Schriftglaubens — namentlich in alttest. Hinsicht — angewandt worden, wie von Buckland, Steffens u. A., aber dazu fehlte unserm Verfasser bei seinem speciellen Zwecke die nähere Veranlassung.

grade auffallend bezeichnet wäre — in 2 Hauptabtheilungen, davon die erstere den synthetisch doctrinellen, die zweite den geschichtlichen (oder vielmehr ethnographisch geordneten) Stoff umfaßt, wiewohl auch schon in jener ersteren alle auf das Hauptthema bezogenen Reflexionen des Verfassers durch Geschichte, d. h. durch Beispiele, aus dem jetzigen Leben und der autoptischen Erfahrung des Verfassers sowohl, als auch aus der frühern Völkersitte und der Entwicklung der Menschenwelt, gehörig begründet und erörtert sind.

A. Der doctrinelle Inhalt hat einige voranstehende Kapitel, welche als einleitende Betrachtungen gelten können; zuerst wird nämlich gehandelt von den allgemeinen Naturkräften, besonders vom Gesetze der Schwere oder der Massenanziehung, welche in der Einheit oder Zusammengehörigkeit der gesammten Körperwelt begründet ist. Sie wirkt, nach Ansicht des Verfassers, auch da noch fort, wo sie durch die qualitativen Eigenschaften der Körper aufgehoben scheint.

Bei diesen letztern, als mittelst der inponderabeln Stoffe oder der Naturpotenzen — Licht, Wärme, Electricität — eingetretenen Modificationen hätte (nach des Referenten Erachten) das allgemeine Polaritätsgesetz, welches bei allen Naturerscheinungen, auch in organischen und selbst geistigen Verhältnissen, namentlich auch in dem magnetischen Rapporte, sich kund gibt, noch mehr hervorgehoben werden sollen, welches hier vielleicht nur darum unterblieben ist, weil der Verfasser von seinem Standpunkte aus nur das besonders ins Auge faßt und näher entwickelt, was mit den ekstatischen Erscheinungen (der activen Seite des Hellsehens) in Verbindung steht. Unleugbar aber sind schon der ältesten Weltansicht gemäß Anziehung und Abstoßung (Sympathie und Antipathie, Liebe und Haß) die noch immer Alles beherrschenden (und so-

nach schon ursprünglich auf den ätherischen Urstoff einwirkenden) Grundkräfte der Natur, welche überall als Gegensätze, befreundete oder feindliche Pole, bald mit vereinigendem und belebendem Erfolge, bald mit trennender und auflösender Wirkung hervortreten und sonach als die schöpferische Urquelle, aus der zunächst die allgemeinen Potenzen hervorgingen, betrachtet werden müssen. — Hieran schließt sich im Buche eine Betrachtung der organischen Kräfte, welche wohl mit Recht für identisch mit den sogenannten Naturpotenzen a) erklärt werden, obgleich sie durch die Lebenskraft auf so eigenthümliche Weise modificirt und potencirt sind, daß sie nicht bloß chemisch, sondern selbst alchemisch zu wirken vermögen. Was aber nun dieses Lebensprincip selbst betrifft, wodurch die organischen Kräfte oder der negative Lebensstoff — sey es als Aus- und Einströmung oder als Action und Reaction — in Thätigkeit gesetzt werden, so hat sich der Verfasser auf diesen so schwierigen Gegenstand nicht weiter eingelassen, obgleich man nicht ungern wenigstens die vornehmsten biologischen Theorien erwähnt und gewürdigt gesehen haben würde.

Die eigentliche Lebenssonne, das positive Lebensprincip ist doch gewiß der Geist des Menschen, welcher sich aus den allgemeinen Naturpotenzen (der Weltseele) mittelst der darin schon enthaltenen lebendigen Keime oder Urbilder (Ideen) den Nerven-

---

a) Man sieht leicht, daß hier besonders das Licht gemeint ist, wie denn überhaupt der Verfasser alles Leben als Licht aufzufassen geneigt ist. Die Natur des Lichts anbelangend, begünstigt er sehr die neuere Undulationstheorie, doch muß Referent bekennen, daß ihm die bekannte oken'sche Theorie (von einer Spannung des Aethers) wenigstens hinsichtlich des strahlenden Sonnenlichts weit vorzuziehen zu seyn scheint. Doch haec obiter.

äther oder die Psyche zum unmittelbaren Organ anbildet. Er selbst aber ist aus der wahren Fülle des Unsichtbaren, aus der Tiefe des Schöpferwillens unmittelbar hervorgegangen. Doch auch jene Anbildung selbst kann (wie gesagt) nur zu Folge des ideellen Urbildes geschehen, welches (mit Joh. H. Fichte zu reden) in der Möglichkeit schon umfaßt hält, was in der Wirklichkeit erst allmählich hervortritt.

Ungemein wichtig jedoch für Psychologie und zunächst für die Aufgabe des Verfassers ist, was derselbe über die Nervenkraft — Nervenäther oder Nervenpotenz — hier schon beibringt, indem er zum Voraus statuirt, daß der Geist in gewissen Zuständen mittelst dieses innern Aethers auch ohne Vermittlung der materiellen Organe (als welche jenem Aether nur als Gefäß und als normale Leiter dienen) auch in die Ferne zu wirken vermöge. Diese Wirkung geschieht dann entweder von einem gewissen psychischen Centro aus, welches als Centralsinn oder Gemeingefühl bezeichnet wird (wohin bei angemessener Disposition eine Zurückziehung, Vertiefung oder Concentration der Seele stattfinden kann), oder aber sie erfolgt in höheren Zuständen der Ekstase vielmehr so, daß sie mehr unmittelbar, von dem denkenden Geiste selbst ihre Richtung erhält. — Wir durften dieß hier nicht unbemerkt lassen, weil es gleichsam die Basis der ganzen Erklärung des ekstatischen Hellsehens ist. Nicht weniger merkwürdig ist, was hier über dieß unmittelbare Lebenswirken (als eine sogenannte magische Lebensweise), deßgleichen über die Berührung und Wechselwirkung verschiedener Lebenskreise als magisches Band (gewöhnlich nur magnetischer Rapport genannt), zwar kurz und gedrängt, aber doch klar und ansprechend beigebracht wird.

Seite 33 ff. wird eine specielle Erwähnung des Lebensmagnetismus als Heilmittel eingeschaltet,

nebst Angabe der bekannten Operationen und der erforderlichen Vorsichtsmaßregeln, insofern dieselben, obgleich hier nicht eigentlich zur Sache gehörend, die Beachtung des Magnetiseurs erheischen, um unheilbaren Uebeln und Seelenstörungen möglichst auszuweichen. Ob nun gleich alle diese Bemerkungen einer vollständigen Ausführung ermangeln, so sind sie doch um so bedeutender, weil sie auf die geprüfte Erfahrung Anderer und auf eigene Anschauung sich stützen. — Von diesen den Magnetismus überhaupt betreffenden Reflexionen geht der Verfasser S. 50 zum Hauptgegenstande der ganzen Untersuchung, nämlich zur Betrachtung des Wesens der Ekstase über, welche als ein momentanes Heraustreten des Geistes oder vielmehr der Psyche (des innern Aetherleibes) aus dem normalen Zustande der Wahrnehmung und Wirkung definirt wird. Diese Ekstase bewirkt dann gerade das Hellsehen oder das durch die Sinne nicht mehr vermittelte Innewerden der Seele, wie dieß vorzüglich freilich im magnetischen Schlafe stattfindet, aber doch auch als eine manchen Individuen eigenthümliche Naturgabe zu betrachten ist, welche schon durch ihre Beharrlichkeit von dem gewöhnlichen Somnambulismus spont. unterschieden werden muß. Als ausgezeichnete Beispiele werden hier die Jungfrau von Orleans, die heilige Hildegardis und die portugiesische Donna Pedegache ꝛc. ausführlich und mit Angabe authentischer Quellen aufgestellt. Im beschränkteren Sinne ist dieses Vermögen wegen der Durchschauung dichter Körper auch den sogenannten Metall- und Wasserfühlern eigen, deren Talent der Verfasser nach sorgfältiger Prüfung der Quellen durchaus nicht für leeres Phantasiespiel oder für Lug und Trug erachtet wissen will. Jedoch räumt er ein, daß mitunter auch Betrug dabei stattgefunden, erklärt auch überhaupt die bei dieser Kunst oft benutzten Instrumente — sogenannte Wünschelruthe ꝛc. —

bloß für äußere Hülfsmittel, die nur zur Fixirung der Aufmerksamkeit dienen können, weil die ganze Sache lediglich auf innere geistige Naturanlage oder Disposition zur mehrbenannten Ekstase beruht. [Die Glaubwürdigkeit solcher Nachrichten vorausgesetzt, dürfte doch auch hier das Polaritätsgesetz nach Analogie des Mineralmagneten, bei dem der eine Pol dem andern als Ergänzung entgegenstrebt, nicht außer Acht gelassen werden. Wo ein solcher innerer Trieb gleich dem thierischen Instinkt erwacht, da sind die Zwischenkörper gleichsam nicht vorhanden. Daß sich andere Analogien bei den Wanderungen verschiedener Thierarten, deßgleichen in den Organismen selbst durch Sympathien (die durch zwischenliegende Glieder oder Körper nicht unterbrochen werden) in Menge beibringen lassen, braucht hier nur angedeutet, nicht aber weiter ausgeführt zu werden.] —

Um nun die höhere Ekstase gehörig ins Licht zu stellen, werden (von Seite 63 an) die vornehmsten Erscheinungen des eigentlichen magnetischen Hellsehens hervorgehoben. Dahin gehören besonders die veränderte Empfindung und das Verschlossenseyn der Sinne für die Außenwelt, so daß der Hellsehende dieselbe nur durch den Magnetiseur zu appercipiren scheint, was jedoch (nach des Referenten Ansicht) grade auf eine Passivität, mittelst des Rapports und der dadurch bewirkten Abhängigkeit, nicht aber durchaus auf eine gesteigerte ekstatische Activität hindeutet. Eben dieß gilt auch von der auf den Magnetiseur und die von diesem in Rapport gesetzten Personen beschränkten Mitleidenschaft, dem Errathen ihrer Gedanken u. s. w. Anders dürfte es sich verhalten mit der gesteigerten Erinnerung, welche selbst längst vergessene Dinge wieder ins klarste Bewußtseyn bringt, deßgleichen mit dem Vorausseh en entfernter gleichzeitiger anderer noch unbekannter Vorfälle (was sich etwa nach

Art des Fernsehens durch eine momentane Diastase der Seele erklären ließe), besonders aber mit dem Divinationsvermögen, wo noch wirklich zukünftige zufällige und selbst von freier Entschließung abhängende Ereignisse bestimmt vorausgesagt werden, so daß auch eine Erklärung, die auf schnelle Combination des Successiven hinweiset, oder auf Ueberschauung des naturgemäßen Zusammenhangs (gleichsam das Wahrnehmen des Baums im Keime) nicht ausreichen kann. Was der Verfasser zur Erklärung dieser höchst merkwürdigen Phänomene hinzusetzt, hat ein wichtiges psychologisches und auch exegetisches Interesse, kann aber erst weiter unten von uns näher erwogen werden. Wir gedenken hier zunächst nur noch des Seite 122 f. erwähnten höheren Bewußtseyns, durch welchen Namen nicht bloß ein erhöhtes Weltbewußtseyn, sondern auch eine Steigerung des Selbstbewußtseyns und zugleich des Gottesbewußtseyns angedeutet werden soll, indem in diesem Zustande, bei erhöhtem moralischen Gefühle, ein inniger religiöser Glaube und überhaupt eine Richtung auf göttliche Dinge sich kund gibt, und dieß nicht selten bei Menschen, denen ähnliche Betrachtungen im Wachen ziemlich fremd waren — „Bei der größeren Abgezogenheit von der Außenwelt," (sagt der Verfasser) „entsteht begreiflich eine größere Vertiefung der Seele in ihr eigenes Wesen. Der Geist hat aber nur ein völliges Bewußtseyn seiner selbst, indem er sich als Werk und Bild des absoluten Geistes erkennt. In diesem Bewußtseyn" (setzt er hinzu) „weiß sich der Mensch ebenso abhängig von Gott, als geistig-frei, also bestimmt und sich selbst bestimmend, daher mit dem Gefühle der Unterwerfung zugleich das der Verantwortlichkeit und damit oft der Reue und guter Entschlüsse verbunden ist." — Sehr schön äußert sich derselbe bald darauf (S. 127) über den körperlichen, veredelten und verklärten Ausdruck dieses erhöhten, an ein künftiges Daseyn schon an-

grenzenden und dasselbe gleichsam anticipirenden Seelenzustandes. Hier kommen Bemerkungen vor, welche für die Psychologie und auch für die biblische Exegese nicht ohne Bedeutung seyn möchten. So z. B., daß jede geistige Thätigkeit sich eine äußere Form erzeugt, die ihr angemessen und entsprechend ist, wie denn auch in der Mimik und in der Sprache besonders sich alle Seelenzustände offenbaren. „Das Wesen des verklärten Ausdrucks" (heißt es wörtlich) „ist das Durchscheinen des Geistes durch den Leib und also das Durchleuchtetwerden desselben vom lichten Geiste. Auf bestimmte Weise kann sich aber der Geist nur durch die Sprache offenbaren. Der Mensch verkörpert seine Gedanken durch Klangfiguren, indem er seine innern Bewegungen in äußere umwandelt, in die nämlich des Elementes, in dem er auf Erden lebt. Die Sprache ist eine erweiterte Mimik. Der Mensch macht die Luft, die er athmet, zu seinem Organe, zu seinem Leibe, und dieser Luftleib macht sein Inneres vernehmlicher, als der eigene, der Seele unmittelbar unterworfene Muskelleib. Wie daher in der Ekstase sich die Züge veredeln, so auch die Sprache; sie bekommt mehr Ausdruck und Würde" u. s. w.

Es bedarf wohl kaum einer Erinnerung, daß sich diese Bemerkungen auch auf die Sprache hoher Begeisterung des neutestamentlichen sogenannten Zungenredens anwenden lassen, obgleich der Verf. diese Anwendung zu machen unterläßt. Denn daß das Auffallende und Unverständliche dabei weder in lauten Jubeltönen, noch auch in leisem, unvernehmlichen Murmeln (neuerer Auffassungsweise zu Folge), sondern in der ekstatisch-belebten, ans Poetische angrenzenden, also mit Bildern aus der Natur beseelten Sprachweise zu suchen sey, ist wenigstens gewiß. — Unser Verf. erwähnt bei anderer Gelegenheit, wie im magnetischen Hellsehen oft, bei gesteigerter Erinnerung, wieder in längst verlernter

Sprache mit Kraft und Fertigkeit geredet werde, doch so, daß nur die erhöhte Anschauungsweise (in welcher die Natur Symbolik des Geistes wird) und die höchst merkwürdige Belebung des Gedächtnisses, darin nichts gänzlich verloren geht, sich kund gibt. Er erklärt diese Sprache der Hellsehenden nur für die der ekstatischen Begeisterung, wie wir sie bei allen Sehern und so auch bei den ältesten Dichtern wiederfinden, welche ursprünglich auch Seher waren, indem die Dichtkunst selbst der Ekstase ihren Ursprung verdankt. Der Verf. geht dann (S. 129), von dem eigentlichen magnetischen Hellsehen sich abwendend, zur Darstellung anderweitiger Modificationen des ekstatischen Hellsehens über, davon die nähere Deutung der Psychologie anheimfällt. a) Das Hellsehen im Traume, davon mehrere interessante Beispiele älterer und neuerer Zeit angeführt werden; b) in Krankheiten, namentlich der Katalepsie und dem Wahnsinne; c) in der Nähe des Todes, wenn schon eine größere Loswindung oder Befreiung des Geistes vom Körper nebst völligerer Entwicklung und Ausbildung des innern Aetherleibes eintritt; d) in der Contemplation (vergl. S. 171 f.), wenn die Seele und der Seelgeist, besonders in der Einsamkeit und Abgezogenheit von der Welt, durch Sammlung, Betrachtung und Erhebung ein gesteigertes inneres Leben führt, so daß sich dadurch, auch in einer sonst vom wachen Leben nicht grade durchaus verschiedenen Existenzform, ekstatische Zustände erzeugen, in denen die Seele die Richtung nimmt, welche ihr die geistige Eigenthümlichkeit und der innere Gehalt des Menschen geben; e) endlich in der Prophetie, worin jedoch nicht bloß ein ekstatisches Erheben des Geistes auf eine höhere Stufe des Daseyns stattfindet, sondern zugleich ein Empfangen eines höheren Lichtes. (Vergl. Ps. 36, 10: Du durchleuchtest meine Leuchte, dein Licht erleuchtet mein Licht), wobei jedoch allerdings

auch die bestimmte Form eines angemessenen Seelenzustandes vorausgesetzt wird. „Dieses Durchleuchtetwerden des menschlichen Geistes" (bemerkt der Verf.) „findet sein vollständiges Verständniß allein in der ursprünglichen Beziehung des Geschöpfs zum Schöpfer. Der geschaffene Geist existirt überhaupt nicht an und für sich, sondern nur in Bezug zum absoluten Wesen. Je vollkommner das Geschöpf ist, je inniger und zugleich freier ist die Gemeinschaft zwischen ihm und dem Schöpfer, und je mehr ist also der Mensch das freie Organ, der Mitarbeiter Gottes."

B. In der zweiten Abtheilung, welche im Werke selbst nur als historischer Ueberblick bezeichnet wird, ergibt sich überall das Bestreben des Verfassers, die verschiedenen Stufen des ekstatischen Hellsehens und dessen durch die Individualität bedingten sehr ungleichen Werth hervorzuheben. Er hatte an Dr. Ennemoser (Geschichte des Magnetismus) einen sehr wackern, jedoch nirgend erwähnten, Vorgänger. Er geht hier mit Benutzung der ältesten biblischen, indischen und persischen Urkunden auf die Urgeschichte der Menschheit zurück und spricht mit Joh. von Müller die Ueberzeugung aus, daß im Anfange die unmittelbaren innern Anschauungen allgemeiner verbreitet und zugleich vom wachen bewußten Leben weniger geschieden waren. „Ein solches ursprüngliches der ältesten Menschheit einwohnendes Seelenvermögen" (heißt es S. 193) „konnte sich nur allmählich verlieren oder vielmehr in andere Form übergehen." Die Seelenkräfte, welche im Verlaufe der Geschichte sich auf mannichfaltige Weise entfalten, auch wohl einseitig ausbilden, waren ursprünglich mehr geeinet, doch so, daß die Contemplation als vorherrschend zu betrachten ist, dagegen die Reflexion zurücktrat. Die in solchem contemplativen Zustande lebenden Priester, Seher, Gesetzgeber, somit auch die Propheten Israels, wie in veränderter Gestalt die

Bramanen, die Magier und die Priester des Buddha werden als geistige Nachkommen jener Urseher betrachtet, die wie Enos den Namen Jehova's predigten (1 Mos. 4, 26) oder wie Henoch in einem göttlichen Leben wandelten. Auch wird es für annehmlich erklärt, daß in den früheren Epochen der Geschichte, wo der Racenunterschied noch stärker hervortrat, die Anlage zu einem intuitiven Erkennen erblich war, und dieß eine Ursache der Priesterkasten wurde. Diese Bemerkung wird nachher auch auf die Institution der Orakel angewandt, als welche nicht durch das zufällige Sehervermögen einzelner Personen, z. B. der Pythia, zu erklären sind, sondern überall mit den ältesten Traditionen und mit dem uralten Cultus der Völker zusammenhängen. — Am ausführlichsten werden aus der Geschichte der Israeliten diejenigen Data, welche nach dem Urtheile des Verf. auf ein ekstatisches Schauen hinweisen, mit großer Umsicht und tiefblickendem Scharfsinne hervorgehoben, Alles zu dem Zwecke, um darzuthun, wie verschiedene Formen des magischen Wirkens und Erkennens durch die ganze Geschichte gehen. Es ist leicht zu erachten, daß hierbei manche als unbedeutende Nebensachen betrachtete oder der Mythik überwiesene Stellen in buchstäblicher Bedeutung aufgefaßt und in ein ganz eigenthümliches Licht gestellt werden. Auch versteht es sich von selbst, daß hieraus die Exegese manchen Gewinn ziehen könne, wiewohl dieselbe auch hier und da noch schärfere Kritik als Bedingung solcher Aneignung in Anspruch nehmen wird. Beispielsweise nur Folgendes. Schon Abraham thut, wie nach ihm die andern Patriarchen, ekstatische Blicke in die künftige Weltgeschichte. Moses hatte eine Reihe innerer Anschauungen, deren Inhalt er als Prophet und Gesetzgeber seinem Volke mittheilt. Seine Geschichte, wie die des Josua und Samuel, wird dann aus dem angegebenen Gesichtspunkte genauer erwogen, ohne daß wir jedoch dem Verf.

ins Detail folgen dürften, vielmehr diese Auffassungsweisen der biblischen Kritik überweisen müssen. Nur sey es dem Ref. vergönnt, aus der Geschichte des Elias und seines Nachfolgers Elisa eine Probe herauszuheben, 2 König. 11, 9 u. 10.

Die große Bitte nämlich des Elisa, daß ihm ein zweifältiges Theil an des Elias Geiste werde (daß dein Geist bei mir sey zwiefältig), wird auf die doppelte Gabe des magischen Schauens und Wirkens bezogen, zu Folge der cabbalistischen Unterscheidung der beiden Arten der Propheten, Nabi roeh und Nabi poel. Auf andere Erklärungsweisen nimmt der Verf. (stets auf seinem Standpunkte beharrend) nie Rücksicht, so auch hier nicht auf die sehr nahe liegende und gewöhnliche, daß bei dieser Zwiefältigkeit auf das Recht der erstgebornen Söhne hingedeutet werde, als welche gesetzlich von dem Nachlasse des Vaters das Doppelte erben sollten. Mehr schließt sich die Deutung des Verf. an eine anderweitige Erklärung an, nach welcher sich jenes Gedoppelte theils auf das kräftige, aber alttestamentliche Wirken, und theils auf das helle Hinschauen in das zukünftige Evangelische beziehen soll, wodurch also Elisa die Lieblichkeit des neuen Bundes gleichsam anticipiren wollte. (Vergl. Dr. Krummacher, Elias, 3ter Bd. S. 109). Die Antwort des Elias: „so du mich sehen wirst ꝛc." ist dann nicht unpassend und hat den Sinn, daß aus diesem Merkmale sich ergeben werde, ob Elisa Anlage und Würdigkeit habe, auf diesen Standpunkt des Schauens erhoben zu werden, als worüber Elias selbst nichts entscheiden konnte. — Uebrigens legte Elisa z. B. in der Geschichte der Auferweckung des Kindes der Sunamitin von der Gabe sowohl des magischen Schauens, als des magischen Wirkens eine Probe ab. Nach S. 208 (oder nach der ersten Aufl. 299) werden die zu dem Diener Gehasi gesprochenen Worte: „gürte

deine Lenden, nimm meinen Stab in deine Hand und gehe hin, so dir Jemand begegnet, so grüße ihn nicht u. s. f.," so erläutert: der von Elisa getragene Stab sollte der Conductor seiner Geistesmacht, gleichsam sein Amulet seyn; ferner aufhalten sollte sich sein Jünger nicht, um nicht mit Andern in störenden Rapport zu kommen. Ob nun gleich Gehasi nach Vorschrift den Stab auf des Knaben Antlitz legte, war dieß doch ohne Erfolg, d. h. der bezweckte Rapport zwischen dem Propheten und dem Kinde wurde dadurch nicht vermittelt, weil Gehasi und die Mutter des Kindes, der ganzen Erzählung nach, eine Antipathie gegen einander hatten, welche die Wirksamkeit hinderte, zu geschweigen, daß dem Gehasi überhaupt die rechte, dem Meister ähnliche Geistesstimmung gänzlich fehlte, wie er ihn denn auch nachher wegen seiner Habsucht bestrafte, da er nicht durch äußere geheime Kunde, sondern hellsehend die niedere That desselben inne geworden war.

Auf ähnliche Weise wird Seite 218 f. die Geschichte der Indier behandelt, deren Stammväter der Tradition zufolge Seher waren, bei deren Nachfolgern, den Brahmanen, sich das der Urzeit angehörende Sehervermögen sowohl durch erbliche Anlage, als durch geeignete beschauliche Lebensweise erhielt. Es folgt alsdann eine schätzbare Blumenlese aus den indischen heiligen Schriften, denen der Verf. seine Auslegung beigefügt hat. Die indischen Philosophen, bemerkt er, ohne Begriff der Ekstase und der verschiedenen ekstatischen Zustände verstehen zu wollen, wäre unmöglich; denn ihre Philosophie ist wesentlich ekstatisches Hellsehen. Wo dieses rein erscheint, ist es der Grund der Tiefe und Größe ihrer Weltanschauung, wo aber getrübt, ebenso der regellosen Phantasie und des unbegrenzten Aberglaubens, darin jedoch (grade wie im Wahnsinne) oft noch lichte Blicke durchscheinen können. Daß übrigens ekstatische Zustände noch

immer bei den Indiern häufig vorkommen und also auch die Sehergabe bei ihnen noch jetzt einheimisch sey, darüber werden interessante Beispiele (besonders aus I. Forbes, oriental memories, London 1813) angeführt. — Der reich ausgestattete Abschnitt von den Griechen und Römern (S. 231 f.) eröffnet allerdings ein sehr weites Feld, davon jedoch von des Verf. Standpunkte aus nur ein ihm naheliegender Gesichtskreis übersehen wird, wiewohl auch hier und da auf entferntere Gegenstände scharfsichtige Blicke geworfen werden. So wird beiläufig erwähnt, daß in griechischen Schriftstellern auch magische Kräfte des Wirkens angedeutet werden; Pythagoras z. B. heilte Schmerzen durch vermeinte Bezauberung, Pyrrhus, König von Epirus, durch Bezauberung ꝛc., aber besonders ist es doch die gedachte geistige Richtung des Schauens, die ins Auge gefaßt wird. Der Religionsphilosophie angehörend, ist die allgemeine gewiß sehr richtige Bemerkung, daß im Ganzen ein genauer Zusammenhang höherer, d. h. religiöser Ideen Griechenlands mit dem Oriente stattfand, doch so, daß der menschliche Geist dort auch eine *neue*, auf freiere Bewegung des Gedankens und auf Schönheitssinn wohlthätig wirkende Entwicklungsform erreichte. Die in der Natur des menschlichen Geistes selbst gegründete doppelte oder gegensätzliche Thätigkeit (des unbewußten innern Schauens und des bewußten vermittelnden Erkennens) tritt in der Geschichte griechischer Philosophie sehr klar hervor. Was die alten Weisen des Morgenlandes fast lediglich durch Contemplation zu gewinnen hofften, suchten die Denker des Abendlandes auch durch Reflexion oder Speculation zu gewinnen; „im Neoplatonismus", heißt es S. 266, „wurde der Versuch gewagt, jene beiden Elemente, das Theosophische und das Abstract-Philosophische, mit einander zu verbinden und somit eine doppelte Aufgabe des menschlichen Geistes zu lösen." Plato und Aristo-

teles waren die Vorbilder dieser beiden Geistesrichtungen, welche auch noch in christlichen Jahrhunderten als mystische und scholastische Philosophie, deßgleichen in gemischtern Formen als Dogmatismus und Scepticismus (Kriticismus), so auch als Supranaturalismus und Rationalismus, jetzt aber als Idealismus und Realismus sich wiederholen. Betreffen diese Bemerkungen an sich nicht unbekannte Sachen, so wird es doch bei der eigenthümlichen Beleuchtung, die sie im Werke erhalten, keinen Leser gereuen, sie näher erwogen zu haben. Sehr begreiflich aber ist es, daß unser Verf. zur Lösung seiner Aufgabe sich besonders zunächst an Plato hält und darthut, wie dieser den Sokrates aufgefaßt und mit eigenen Ideen bereichert hat. Auch liefert Plutarch's Werk vom Verfalle der Orakel und Cicero's Schrift de divinatione ihm willkommenen Stoff, doch verweilt er mit ganz besonderer Vorliebe bei der neoplatonischen Schule, welche die uralten Lehren indischer Seher oft mit guter Kritik und im Gewande scharfer kritischer Dialektik darstellt. „Das oberste Princip dieser Philosophie ist, daß das Absolute und die ewigen Dinge durch ein Vermögen erkannt werden, welches höher als die Vernunft in ihrem gewöhnlichen Zustande, so daß der menschliche Geist in einer freieren Existenzform (einem Heraustreten aus seiner gewohnten Denkbahn, ἔκστασις) und, sich anschließend an das ewig Eine, in demselben allein die Wahrheit zu erkennen vermag." Plotin, Porphyrius und Jamblichus sind daher die hier am meisten benutzten Gewährsmänner, bei der Ueberzeugung, daß erst die Erscheinungen des ekstatischen Hellsehens zu einem ganz neuen Verständnisse der gewiß sehr tiefen (oft mit den höchsten Wahrheiten der Offenbarung übereinstimmenden) Principien dieser Denker führen, aber auch freilich zugleich zur Aufhellung und Würdigung ihrer sonst schwer zu begreifenden Irrthümer und Abwege. Der Verf. hegt die

Hoffnung, daß eine genaue Revision ihrer Schriften wie der Werke derjenigen Kirchenväter, welche sich viele neoplatonische Ideen aneigneten, eben durch die Erkenntniß besagter Erscheinungen manche bisher dunkle Ansicht in der Geschichte der Philosophie und Theologie ins Licht stellen werde. Zwar waren Plotin selbst und seine unmittelbaren Schüler noch Vertheidiger des sinkenden Heidenthums, aber die Ideen des Christenthums hatten doch bereits mächtig ihre Geister ergriffen, daher die Grundsätze ihrer Philosophie den Principien des christlichen Glaubens oft wirklich so auffallend nahe sind, daß die Annahme einer bloß äußerlichen Uebereinstimmung nicht zureicht. Jedoch in ein Detail der Ausführung hier einzugehen, verbietet der verstattete Raum; es sey daher nur noch bemerkt, daß in diesem Abschnitte auch des Genius des Sokrates, des Tempelschlafs und der griechischen Orakel nähere Erwähnung geschieht, so daß auf eine Analogie mit magnetischen Erscheinungen Alles zurückgeführt wird. Die hier überall vorkommende unmittelbare Erkenntniß der Heilmittel leitet den Verf. auf die Ansicht, daß die Heilkunde selbst großentheils in der Sehergabe ihren Ursprung habe. Seite 300. — Hinsichtlich des sokratischen Genius aber, so wie des angeblichen Verkehrs mancher Hellsehenden mit der Geisterwelt, drang sich Referenten der Wunsch auf, daß die dem Verfasser wohlbekannte plastische Kraft der erhöhten Phantasie und des Personificationsvermögens mehr hervorgehoben seyn möchte. — Der folgende Abschnitt ist den nordischen Völkern gewidmet, S. 305. Bei ihnen, wie ursprünglich bei allen Völkern, waren die Priester oder Druiden, nach des älteren Plinius Bericht, zugleich Wahrsager und Aerzte. Die Weißagungen in der Edda, deren ältester Theil von der urersten Seherin, der Wole, Woluspa (Gesicht der Wole) heißt, sind auch nicht unerwähnt geblieben. Was die magischen Kräfte

des Wirkens und Erkennens bei den Galliern und Germanen betrifft, so sind uns die Namen mehrerer ihrer berühmten Seherinnen aufbewahrt, z. B. die der Veleda und Aurinia bei Tacitus.

Im Grunde ist der ganze, noch jetzt im Volke vorhandene Zauberglaube ein Ueberrest des magischen Cultus unserer vorchristlichen Väter, welcher aber späterhin dem Christenthume polemisch entgegengesetzt und als Teufelswerk betrachtet wurde, indem man die Priester zu Zauberern und die Seher zu Hexen machte. (Vergleiche Grimm's deutsche Mythologie.) Noch immer werden unleugbare Erscheinungen der natürlichen Magie und Ekstase, nebst manchen nicht unwirksamen sympathetischen Mitteln, mit offenbar heillosen Gebräuchen und abergläubischen Dingen in eine Classe gesetzt und ohne gehörige Unterscheidung als Werk der Finsterniß verworfen. — Bei keinem neueren Volke des Nordens finden sich einzelne unverkennbare Formen des innern Schauens so allgemein noch vor, als bei den Bergschotten und den Bewohnern der Hebriden. Dieß unter dem Namen des zweiten Gesichts (second sight) bekannte Vermögen beschränkt sich freilich auf das räumliche Fernsehen und auf das Vorausssehen nahe bevorstehender Ereignisse. Zu den im Werke angeführten gehörig beglaubigten Beispielen werden sehr belehrende Bemerkungen gemacht, wohin z. B. gehört (nach Martin's Beschreibung), daß, wenn ein solcher ekstatischer Seher mit Intention einen Andern berührt, dieser dasselbe Gesicht sieht und also, mittelst des Rapports, der somnambule Zustand sich zugleich contagiös verbreitet. Auch ergeben andere Erfahrungen, daß das psychische Leben der Menschen auf einzelne Thierclassen viel stärker und unmittelbarer einwirkt, als man gewöhnlich glaubt: ein Umstand, der vielleicht (nach des Referenten Ansicht) auf die bekannte Geschichte von Bileam's

Eselin hätte Anwendung finden können. — Unter den Lappländern und Finnen haben sich zauberische Gebräuche noch lange nach ihrer Bekehrung, jedoch mit vielerlei heidnischem Aberglauben vermischt, bis auf unsere Zeiten trotz der strengsten Verbote erhalten. Bei den heidnischen Völkern des nordöstlichen Rußlands ist es ein eigener Priesterstand (die Schamanen), welcher den Seherdienst ausübt. Unter den Thatsachen, welche der Verf. hier anführt, ist die von Matiuschkin (Wrangel's Reisegefährte auf der Nordpolerpedition) beglaubigte die interessanteste (Seite 328 f.). Der Zweck dieser verschiedenen Mittheilungen aus der Völkergeschichte ist (wie schon bemerkt) besonders der, zu zeigen, wie sehr verschiedene Formen, auch mitunter trübe und krankhafte Seelenzustände, sich in solchen ekstatischen Erscheinungen kund geben können. In einem Entrücktseyn dieser Art erliegt alsdann die angeerbte oder sonst gewonnene äußere Naturfreiheit selbst wieder einer andern schrecklichen Knechtschaft, nämlich der der Sünde, und ist somit zugleich die größte innere oder geistige Gebundenheit. „Nicht durch eine Erhebung der Seele, wie in der reinen Ekstase, sondern durch organische und physische Zerstörung, durch eine Art von Selbstmord wird in solchen Fällen die Seele von dem gewohnten Verkehre mit dem Körper getrennt." S. 340. Es zeigt sich namentlich bei solchen Schamanen das ursprüngliche Vermögen der Sehergabe in seinem tiefsten Verfall oft als wilde und wahnsinnähnliche Begeisterung, die durch betäubende und berauschende Mittel hervorgerufen wird, daher mit dem verderblichsten Aberglauben in Verbindung tritt, so daß zur Sühne der Götter nicht selten Menschenopfer verlangt zu werden pflegen. Es ergibt sich hier der Schluß, daß je tiefer die Individualität in moralischer Hinsicht sinkt, desto entstellter und durch Unlauterkeit versinsterter müssen auch

die ursprünglich höheren Geisteskräfte werden, so daß nur noch einzelne hellere Strahlen durchzubrechen vermögen. — — Das letzte, vom Christenthume handelnde Kapitel müssen wir, seiner sonstigen Wichtigkeit ohnerachtet, hier übergehen, weil ohnehin in der nun folgenden Zusammenstellung der zerstreuten theologischen Elemente des Werks gerade dieser Abschnitt vorzüglich wird benutzt werden müssen. Wir bedienen uns bei dieser Auffammlung einer bekannten Trichotomie, so daß die drei Worte Gott, Mensch, Christus unsere Rubriken oder Stützpunkte sind.

II. Sammlung der auf christliche Dogmatik besondere Beziehung habenden zerstreuten Elemente des Werks.

Das hier zu unserm Zwecke gehörende, im Werke selbst nur gleichsam sporadisch Vorhandene muß zur nöthigen Uebersicht oder zur Aufstellung eines Gesammtbildes aus dem Zusammenhange, worin es sich befindet, herausgenommen werden, wobei unvermeidlich scheint, daß es etwas an der Klarheit, die es grade dort in seiner Verbindung hat, verlieren werde. Da aber die betreffenden Gegenstände an sich unsern Lesern nicht unbekannt sind, glauben wir, der nöthigen Kürze unerachtet, keine Unverständlichkeit besorgen zu dürfen, und werden daher unsere einzuflechtenden Erläuterungen nur besonders auf Andeutungen jenes Zusammenhanges zu beschränken haben. Hierbei wird denn hoffentlich die bereits vorangeschickte allgemeine Inhaltsangabe ihre Dienste leisten.

A. Auf die Gotteslehre sich beziehende Reflexionen.

a) Persönliche Existenz und Wesen Gottes. Da, dem Verfasser zufolge, alles Leben verschiedentlich

modificirte und potenzirte Wirkung des Lichts ist, das seinen Urquell in der Gottheit hat, so ist diese selbst das reinste, feinste, doch substantielle Licht. An eine bloß symbolische Deutung dieser Bezeichnung soll nicht gedacht werden. Mit dem schon erwähnten Ausspruche des königlichen Sehers Israel werden die der Apostel Johannes und Paulus in Vergleichung gestellt, und zugleich auch verwandte Stellen aus den heiligen Schriften der Indier und Parsen beigebracht. Unser Verfasser kommt mehrmals auf diesen Gegenstand zurück (S. 90. 92. 188. 197. 219 f.). Er verwirft jedoch jede pantheistische Ansicht und bemerkt, daß das Geistige nicht bloß verklärte und gesteigerte oder hinaufgeläuterte Naturpotenz sey, sondern daß es zum Wesen des Geistes gehöre, das Materielle, welches als verfinstertes oder geronnenes Licht zu betrachten ist, zu durchdringen und zu beherrschen, ohne daß es dadurch in sich eine Veränderung erleide oder sein eigenes freies Selbst verliere. Homogenität ist nicht Identität. — So gern man nun zugibt, daß diese Lichtwesenheit auf die Weltseele, als das Organon und Sensorium Gottes, auch als nächste Ursache des Lebens der Welt (Weltlebenskraft) ihre Anwendung finde, ebenso auch auf die menschliche Psyche (den früher sogenannten innern Aetherleib), weil auf diese der menschliche Geist ohne eine gewisse Verwandtschaft nicht so harmonisch wirken könnte, so muß doch jene Behauptung: „auch der Geist ist Licht und Gott selbst ist Licht," der angeblichen Schriftauctorität ungeachtet, nach des Ref. Ermessen, bildlich oder symbolisch aufgefaßt werden. Daher heißt es 1 Tim. 6, 16, daß Gott in einem unzugänglichen Lichte wohne; auch nach der Lehre des A. Ts. ist bei Gott Licht, von ihm aus geht Glanz des Lichts, sein Odem und seine Glorie, wie seine Wohnung und sein

Kleid ist Licht a). Was aber die wesentliche Substanz (οὐσία, auch εἶδος αὐτοῦ, Joh. 5, 37) betrifft, so wird darüber nirgends etwas ausgesagt, sie wird von dem Urstoffe des Lichts deutlich unterschieden und wird für etwas erklärt, das Niemand sehen kann, ohne der von Gott ist (Joh. 6, 46). — Gott ist nicht das All, die Substanz, sondern er ist die absolute, substantielle und selbstbewußte Persönlichkeit, welche nur als eine schöpferische, also in Beziehung auf ein Anderes (durch ihn ins Daseyn gerufenes) gedacht werden kann. Gott ist das von diesem Anderen sich individualisirende Princip, und somit darf der Ausdruck, daß er Licht (also Urstoff, Weltstoff) sey, nur als symbolisch aufgefaßt werden. — Die wissenschaftlichen Gründe der Existenz des absoluten Einen Geistes, welcher das All durchdringt und beherrscht, separat zu behandeln, war im Buche keine Veranlassung. Sie wird überall als das Urgewisse betrachtet. Auch die göttlichen Eigenschaften, insofern sie doch nur ver-

a) Schon Zeno und Plato unterscheiden die Weltseele von dem Weltgeiste, ἡγεμονικόν; ersterer hielt seine πρώτη ὕλη, Urmaterie, für die Hülle, darin das göttliche Urwesen wohne. Als dieser Grundstoff der Welt galt aber auch ihm so wie dem Heraklit von Ephesus und Andern das Licht oder der Aether, aus welchem die nachherigen Elemente (jedoch mittelst der eigentlichen dynamischen Mächte, die auf die beiden obengenannten Grundkräfte reducirt werden müssen) sich ausgebildet haben ꝛc. — Bei solcher Uebereinstimmung griechischer und orientalischer Philosophie ist es wahrscheinlich, daß diese ursprünglich altindische und persisch-chaldäische Lehre, vielleicht mittelst der jüdischen Cabbala, zunächst auf Orpheus und durch diesen zu den andern occidentalischen Weisen gelangt sey, insofern nicht diese selbst den Zutritt zur ursprünglichen Lehrquelle sich zu verschaffen wußten. — Daß aber dieser Weltengeist erst in den subjectiven Geistern zum Selbstbewußtseyn gelange und mit dem Complexus derselben identisch sey, ist wohl nur neuer Pantheismus.

schiedene Auffassungsweisen des einfachen göttlichen Wesens ausdrücken, kommen nicht besonders in Betrachtung, sondern dieses wird überall als ens absolutum, absolute bonum bezeichnet, aber als bewußte, lebendige, selbständige Persönlichkeit aufgefaßt, nicht bloß als Idee und Begriff des speculativen Denkens, auch nicht als Complex der gesammten, ihn erkennenden und im höchsten Selbstbewußtseyn fühlenden Wesen; vgl. S. 220 und 261. — Hierbei könnte es nun auffallend seyn, daß (auch ohne specielle Erwägung der Einheit Gottes, der Weltschöpfungstheorie, des zu einem Ganzen vereinigenden Systems der göttlichen Zwecke ꝛc. a) doch gerade die schwierige Trinitätlehre nicht unerwogen geblieben ist, wo man fragen dürfte, was diese mit dem Thema des ekstatischen Hellsehens zu thun habe. Die Rede ist aber zunächst von dem eigenthümlichen Zahlenmaße der Hellsehenden, welches von dem gewöhnlichen sehr abweicht, dagegen dem uralten Zahlensysteme, besonders dem der sogenannten heiligen Zahlen (3. 7. 40), wo nicht durchaus adäquat, doch sehr analog ist. Die Dreizahl findet überall in der Natur und im Menschenleben ihren Ausdruck, bald als die beiden Gegensätze oder Pole mit ihrer Indifferenz, bald als These, Antithese und Synthese, oder als Gedanke, Wort und Sinn. Sie ist die Zahl der Grundkräfte der Natur, so auch der Grundtöne des Accords, indem selbst die Octave nur die potenzirte Wiederholung des ersten Grundtons ist ꝛc. Die Vierzahl dagegen ist die Grundzahl der Elemente und der Himmelsgegenden; sie ist die pythagoreische Eins, welche nebst der drei, sieben und zehn in den alten Natursystemen die Hauptrolle

a) Die Welt wird zwar vom Verf. als Organismus dargestellt (wie weiter unten bemerkt werden wird), aber nur in Beziehung auf menschliche Entwicklung, Eingliederung und Fortdauer.

spielen (3+4=7 und 1. 2. 3. 4 addirt =10). Unser Verfasser will einen Hauptgrund von der Wichtigkeit der Siebenzahl auch in der Erscheinungswelt darin finden, daß sie ein Viertheil der Zahl des Mondlaufs ist, bei welcher Gelegenheit davon gehandelt wird, wie dieselbe in der ganzen Entwicklungsgeschichte der organisirten Körper, so auch der Krankheiten, eine große Bedeutung habe. Willkürlich und bloß subjectiv, behauptet er, könne diese Eintheilung der Zeit weder bei den Propheten, noch bei andern Hellsehenden seyn, sondern sie müsse vielmehr als ein objectives Innewerden betrachtet werden, welches durch den Rhythmus, in dem jedes Zeitwesen lebt und sein Daseyn offenbart, bedingt sey; „die Zeitgesetze eines Jeglichen sind so geordnet und bestimmt wie seine Raumgesetze, d. h. das Eigenthümliche eines jeden Wesens wird ebenso sehr durch seinen Zeitrhythmus, als durch seine Bildungsform im Raume bedingt." Die tiefere Bedeutung also auch der heiligen Zahlen liegt darin, daß sie Symbole von Verhältnissen sind, die ihren Grund in dem Leben der Natur, des Menschen und vielleicht der Menschheit selbst finden. Schon die sogenannten stöchiometrischen Proportionen, nach welchen sich verschiedene Körper nur in ganz bestimmten Zahlenverhältnissen miteinander verbinden, weisen unleugbar auf eine zwar verborgene, aber doch im Hellsehen erkennbare objective Bedeutung hin. Was nun aber, um hier wieder einzulenken, die Dreizahl und den höchsten und letzten Grund ihrer hohen Bedeutung betrifft, welche sie wie in den Gesetzen des Geistes, so in den physiologischen Systemen des Körpers, ja in der gesammten Natur hat (insofern dieselbe das Abbild und Sinnbild des absoluten Wesens ist), so liegt dieser Grund darin, daß der absolute Geist selbst begriffsmäßig nur als der dreieinige erkannt werden kann. Seiner Tendenz gemäß hat der Verfasser nur auf analoge und propädeutische Weise die naturphiloso-

phische oder biologisch-psychologische Seite des Dogma der Dreieinigkeit aufgefaßt, um die innere Nothwendigkeit desselben darzuthun. Die höchst einfache und zugleich praktische Seite der biblischen Darstellung läßt er unberücksichtigt, ebenso die kosmologisch-physische und die rein speculative oder metaphysische. Auffallend war es jedoch dem Referenten, daß es dem Verfasser entgangen zu seyn scheint, wie gerade in der von ihm citirten Stelle des Plotinus (Enn. VI. 8, 18 oder 9, 7) eine Ueberweltlichkeit Gottes (gerade wie in der kosmologischen Ansicht) mit der in der Welt wirksamen Urkraft in Verbindung gebracht wird. Es heißt nämlich daselbst: „suche nichts außer Gott (ἔξω αὐτοῦ), sondern in ihm Alles, was er nicht selbst ist (ἔσω πάντα τὰ μετ' αὐτόν). Er selbst ist der Umfang (περίληψις) aller Dinge und ihr Maß" (nach cabbalistischer Lehre der Vater). Bald darauf wird ferner gesagt: „er ist drinnen (nämlich in der Welt) oder in der Tiefe (ἐν βάθει, in centro). Alles aber (nämlich τὰ μετ' αὐτὸν) ist der λόγος und der Verstand, πᾶν ὁ λόγος καὶ νοῦς" a). Er scheint also unter λόγος, im Gegensatze von αὐτὸς, nicht Theilung, sondern Offenbarung des einen und gleichen, entzweiten, aber doch wesentlich verbundenen Grundwesens verstanden zu haben, womit dann zugleich das dritte in der Einheit (hier νοῦς genannt) ausgesprochen wird. Es war folglich schon Ansicht dieser Philosophie, daß die Gottheit die Welt einschließe, trage und durchdringe, keinesweges aber mit der Welt einerlei sey, oder als summa der einzelnen Dinge und wechselnden Erscheinungen zu be-

a) Nach Plato gehen von der göttlichen Urkraft zwei Grundkräfte aus, der göttliche Verstand und der göttliche Geist. Ausführlicher handelt über diese Gegensätze des absoluten Geistes, so wie über den Unterschied von Weltseele und Weltgeist G. E. Schulze, dissertatio de cohaerentia mundi partium. Vitemb. 1785.

trachten sey, oder auch erst innerhalb der denkenden Wesen zur Existenz und zum Bewußtseyn komme. Pantheistisch kann man diese plotinische Ansicht nicht nennen, so wenig als die andern zwar oben genannten, aber nicht weiter beschriebenen Auffassungsweisen. Dieß würden sie nur dann seyn, wenn etwa unter der Zeugung des Sohnes die Entstehung der Welt oder unter Geist das erst in der Individualität der Menschen erwachte Selbstbewußtseyn Gottes verstanden würde. Man muß solchen Theoremen wenigstens den Werth zugestehen, daß sie den Einwurf einer völligen Undenkbarkeit des besagten Dogma zur Genüge aus dem Wege räumen.

b) Verhältniß Gottes zur Welt (als dem Endlichen überhaupt oder als Kosmos, dem zur Einheit verbundenen Ganzen) und zur Natur (als dem Inbegriffe von Kräften und Gesetzen), wodurch die Formen und Erscheinungen der Welt ins Daseyn treten. In ersterer Hinsicht weisen wir nur auf die wichtige Zeitfrage hin; ob die göttliche Immanenz als eine durchaus stets gleichförmige zu denken sey? Die Beantwortung geht sehr richtig dahin, daß zwar die Einwirkung Gottes vermöge seines absoluten Wesens als permanent und ungetheilt betrachtet werden müsse, daß also Gott in Hinsicht seiner Macht überall gleich nahe und wirksam sey, daß aber (selbst allen Naturanalogien gemäß) diese Immanenz, als wohlgefälliges Naheseyn oder als Gnadenwirkung betrachtet, sich nach der Homogenität, Reinheit und Würdigkeit des menschlichen Geistes richte, dessen Bestimmung es sey, zum Organe des absoluten Geistes ausgebildet zu werden a). Wenn nun so in den

a) Solche Analogien finden z. B. beim Lichte statt, welches nach der Qualität der Körper sehr ungleiche Anziehung erleidet; jedoch ist hier der wesentliche Unterschied nicht zu übersehen, daß, was hier auf dynamisch-mechanische Weise vor sich geht, im geistigen Gebiete durch moralische Freiheit bedingt ist, Gott

Gott zugewandten und nach seiner Gemeinschaft sich sehnenden Geistern eine größere Fülle des Göttlichen angenommen wird, so ist dieß nicht bloß subjectiv zu verstehen, als ob nur eine größere Aneignung oder Abspiegelung des überall Gleichen stattfinde, davon jedes Individuum nach den Gesetzen der Assimilation oder Intussusception seinen Antheil herausnehme, sondern man darf annehmen, daß auch objectiv oder auf active Weise eine größere Intensität dieser gnädigen Wirksamkeit zu denken sey. Man darf also sich dahin erklären, daß diese Immanenz zwar in einer Hinsicht sich stets gleich, in anderer aber nach Grad und Modification sehr verschieden sey; daher kann die heilige Schrift lehren: „nahet euch zu Gott, so nahet er sich zu euch"; so redet Paulus Ephes. 2, 13 von Solchen, die weiland fern waren, nun aber nahegekommen sind, deßgleichen vom Tempel Gottes in der Menschheit. Auch Christus selbst Joh. 14, 23 redet vom Kommen Gottes und Wohnungnehmen in den Seinen. Wollte man von dieser Unterscheidung abstrahiren, so würde das Absolute zur bewußtlosen Kraft herabgewürdigt und die unleugbare Unwandelbarkeit Gottes mit Gefühllosigkeit verwechselt.

Was nun aber das lebendige Verhältniß des Göttlichen und Natürlichen anbelangt, so kommt hier besonders die Lehre vom concursus in Betracht. Es ist unleugbar, daß der Verfasser überall (ohne daß es hier der Citate bedarf) das endliche Seyn und die ihm zum Grunde liegende Naturkraft zwar als ein wahres und permanent-wirksames, aber doch zugleich als ein schlechthin bedingtes, d. h. von Gott geordnetes und geleitetes betrachtet. Die Natur ist Gottes Werk und Organ, aber sie steht in ununterbrochener Abhängigkeit von ihm, so

---

aber, als das allerfreieste Wesen, wird überall durch seine eigene Weisheit und seine mit Heiligkeit waltende Liebe bestimmt.

daß auch gewiß der Verfasser sich hier ein ähnliches Verhältniß denkt zwischen dem absoluten Geiste und der Weltseele (oder der Natur im obigen Sinne), als solches zwischen dem menschlichen Geiste und seiner psychischen Naturpotenz stattfindet. Was also selbst die Wunderthaten Gottes betrifft, so erhellt zur Genüge, daß der Verfasser sich darunter keine völlige Aufhebung der Naturwirkung denke, aber sie doch als Manifestation göttlicher Kraft und Causalität, in, mit und durch die Natur betrachte, kurz als das Hervortreten einer höheren Natur oder einer uns zwar unbekannten, aber doch schon bestehenden Ordnung der Dinge. Das Wunder, heißt es z. B. Seite 348, ist nur das Durchscheinen eines höheren Daseyns in die niedere zeitliche, aber eben darum vergängliche Weltordnung; für diese ist es eine übernatürliche That, aber für eine höhere Ordnung, wo der Geist die Natur völlig beherrscht, eine natürliche und normale. Das höchste Wunder, heißt es am andern Orte, ist eigentlich die freieste That, es ist der nicht mehr beschränkte Act des freien Willens auf die gewöhnlichen Naturkräfte. Endlich aber sind doch alle Kräfte der Natur wie des Geistes die That und das Product eines absoluten freien Willens. Besonders spricht sich der Verfasser hierüber da aus, wo er von der höhern Divinationsgabe und zugleich von dem Gegensatze der Zeit und der Ewigkeit redet. Das zeitliche Erkennen der Dinge bezieht sich auf ihre successive Folge oder ihr Auseinanderseyn, dagegen das freie Schauen der Zukunft ist das Erkennen der Dinge in ihrer Totalität oder ihrem Zugleichseyn. Dabei wird zugleich bemerkt, daß der Gegensatz zwischen Zeit und Ewigkeit doch nothwendig als ein irgendwie auszugleichender gedacht werden müsse, weil ohne solche Ausgleichung ein Verhältniß zwischen Gott und der Welt und somit auch die Schöpfung und Erhaltung derselben selbst nicht denkbar sey.

Es leidet wohl keinen Zweifel, daß auch unsere berühmten neueren Kirchenhistoriker und Dogmatiker, also selbst Männer wie Neander, Gieseler, Hase, Twesten, Ullmann die geistige Verwandtschaft des Verfassers gern anerkennen werden, wiewohl sie auf ganz anderem Wege zu fast gleicher Auffassungsweise dieser wichtigen Gegenstände gekommen sind. Man vergleiche über die zuletzt genannten Lehrpunkte z. B. Dr. Twesten im 2. Bde. 1. Abth. seiner Vorlesungen über die Dogmatik, besonders S. 98 f. und 162 f.; deßgl. Dr. Ullmann in seinem Antwortschreiben an Dr. Strauß (theol. Stud. u. Krit. Jahrg. 1838 2. Heft S. 340 f.).

B. Zur Bestätigung und Erläuterung der christlichen Anthropologie Gehörendes.

Es liegt in der Natur des Gegenstandes, daß das anthropologische Fach hier vorzüglich ausgestattet erscheint, aber eben dieser Reichhaltigkeit wegen können wir den Inhalt nur als Skizze oder rubricirend angeben und müssen uns dabei auf die christliche Anthropologie beschränken. a) Die menschliche Natur überhaupt betreffend wird bemerkt, daß die biblische und indische Bezeichnung der Eintheilung des Menschen als Geist, Seele, Leib noch immer die zutreffendste sey. 1) Der denkende Geist als Abbild des göttlichen Geistes — lumen substantiale et intellectuale — ist immaterieller Natur, S. 57. 158. 189. 219. 258. — Verborgene Anlagen des menschlichen Geistes, die sich zuweilen schon in gewissen Zuständen, z. B. der höheren Ekstase, auf Momente kund geben. Ueberhaupt ist der menschliche Geist reicher ausgestattet, als man glaubt; auch der Beschränkteste und Dümmste ist ein latentes Genie (wobei man freilich wohl annehmen darf, daß die Latenz oft sehr tief ist). — Thatsachen, die beweisen, daß die Seele, der Seelgeist, einer innern Thätigkeit fähig sey, die nicht zum Bewußtseyn und äußern

Ausdrucke kommt. Erfahrung an Geisteskranken und selbst an Wahnsinnigen, daß sie, wenn sie genasen, auf einer höheren Stufe geistiger und sittlicher Entwicklung standen, als vor ihrer Krankheit. Analoge Anwendung davon auf manche Zustände des natürlichen Blödsinns, so daß selbst diese für eine geistige innerliche Entwicklung nicht für ganz verloren zu erachten sind. 2) die Psyche (Lichtleib, Nervenagens) als das unmittelbare Organ des Geistes, der nicht ohne alle Leiblichkeit existiren und wirken kann. Unter der gröberen, sichtbaren Hülle des äußern Leibes verborgen, hat der innere und wahre Leib gewissermaßen die Form des äußern, doch ist er besonders als Licht im Gehirne concentrirt (Gemeinsinn, Gemeingefühl), von da es ausstrahlen kann, wohin der Wille es sendet, um auch mit entfernten Gegenständen einen Rapport zu vermitteln, S. 98. 117. a). — Merkwürdige Aussagen Hellsehender über das Ausstrahlen des innern Lichts, über ein Schauen im Lichte, durch die Seele, das noch unterschieden ist von einem mehr unmittelbaren Schauen im Geiste, deßgleichen über die sie und den Magnetiseur umgebenden Lichtsphären, über das Erkennen der Gedanken Anderer mittelst eines schlängelnden Lichtes, das von dem Hirne des Einen zu dem des Andern überstrahlt, und über das gegenseitige Durchdringen der Nervensphären u. s. w. — Erklärung des zweiten Gesichts und der Erscheinung bei Abwesenden, besonders in der Nähe des Todes. [Eine solche Erklärung, wie sie der Verf. nach Art der schon er-

---

a) Das Nähere hierüber findet sich unter dem Artikel vom Durchschauen der Körper, Fernsehen und Fernwirken, deßgl. bei Angabe analoger Lichtausströmung bei verschiedenen Thierclassen. — Auf der höchsten Stufe des ekstatischen Hellsehens soll aber (wie oben erwähnt ist) das ausstrahlende Nervenagens mehr unmittelbar vom Geiste selbst seine Richtung empfangen. —

wähnten Diastase des psychisch-ätherischen inneren Leibes gibt und auf namhafte Geschichten anwendet, dürfte vielleicht auch auf andere hier nicht erzählte Beispiele der Art, wie z. B. das in Wieland's Euthanasia Mitgetheilte Anwendung leiden. — Indem bei Gelegenheit des prophetischen Hellsehens, des von Mosis Antlitze ausstrahlenden Lichtes gedacht wird, hätte vielleicht auch die Verklärung Christi auf ähnliche Weise aufgefaßt werden mögen, eine Erklärung, die wenigstens der von einem von außenher auffallenden Lichte oder von einer bloßen Täuschung der Jünger weit vorzuziehn seyn dürfte.] 3) Der sichtbare Leib als das dem irdischen Zeitleben angemessene Werkzeug des Seelgeistes, welches dieser sich für die gegenwärtige Stufe des Daseyns nach einem unsichtbaren Urbilde (platonische Idee) angebildet hat. Nicht dieser sichtbare Körper, auch nicht das Gehirn und die Nervensubstanz, ist das wahre und bleibende Organ des Geistes, dieß ist vielmehr der Nervenäther, das individuelle Lebensprincip, dem jenes nur zum temporellen Gehäuse dient. — Geschichtliche Fälle, wo bald diese, bald jene Theile des Gehirns beschädigt waren oder gänzlich fehlten, ohne daß die Denkkraft des Geistes dadurch unwirksam geworden wäre, deßgleichen wo das in Krankheit fast ganz erloschene Gedächtniß doch hinterher oder auch schon während des kranken Zustandes in Intervallen (wenigstens im Schlafwachen) sich als völlig vorhanden erwiesen hat. Folgerung hieraus, daß die geistige Wirksamkeit nicht von äußern Werkzeugen abhänge, indem eine Verletzung oder Zerstörung derselben nur die Aeußerung des geistigen Vermögens in die Welt der Erscheinung aufheben, über das Vermögen selbst aber nicht schalten könne. b) Im Urzustande des Menschengeschlechts stattfindende Harmonie des Geistes mit der äußern Natur. Das intuitive, unmittelbare, mit der Natur geeinte Wissen war das ursprüngliche, da die Seelenkräfte erst späterhin

sich allmählich mehr gesondert zeigten und das reflectirende Erkennen mehr Raum gewann. Jedoch gab sich jenes rein contemplative noch in allen Zeitaltern und unter verschiedenen Himmelsstrichen, aber nur bei besondern Naturanlagen und vorzüglich im ekstatischen Zustande des Hellsehens, kund. S. 119. 142. 185 f. 192. 344. — Auch das Bewußtseyn der Abhängigkeit von Gott und das des freien Willens war ursprünglich ungetrennt und wurde erst durch Reflexion geschieden a). In den höchsten Dingen also besaßen die ersten Menschen durch jene engere Verbindung mit der Natur tiefes und helles, aber freilich nicht durchgebildetes, entwickeltes, umfassendes und gelehrtes Wissen, denn (wie Joh. v. Müller sagt) in bürgerlichen Dingen und in Sachen der Erfahrung waren sie Kinder. — Möglichkeit einer normalen Entwicklung der Menschheit ohne Sünde, da letztere nicht in Gott oder der von ihr geordneten Sinnlichkeit, sondern im Mißbrauche der Freiheit ihren Grund hat. c) Fortdauer individueller Persönlichkeit und Herstellung oder Entwicklung des innern Lichtleibes. — Entwicklungsgesetz der Welt als Organismus oder höheres Ganze, dazu auch der menschliche Geist als Glied gehört und mit andern in lebendiger Wechselwirkung steht. Aus dieser Ordnung kann er nicht her-

---

a) Ueber die moralische Freiheit handelt der Verf. sehr ausführlich, wie er denn auch eine besondere Schrift „von der Freiheit des Willens und dem Entwicklungsgesetze des Menschen" diesem Gegenstande gewidmet hat. In Beziehung auf den magnetischen Rapport wird S. 119 und 122 bemerkt, daß derselbe durch einen sündhaften und unlauteren Einfluß freilich sehr schaden könne, daß aber die moralische Freiheit dadurch nicht aufgeopfert werde. So lange der Mensch frei seyn will, ist er frei, er sey somnambul oder wachend. Im höheren Bewußtseyn gerade findet sich der Mensch ebenso abhängig von Gott, als geistig frei, von Gott bestimmt sich selbst bestimmend.

aus, aber wohl aus einem Systeme derselben in ein anderes gelangen. Der Mensch ist Bürger zweier Welten, hat Organe für beide, nur sind die für die künftige noch gebunden im sinnlichen Leben. In diesem treten nur einzelne Phasen des ganzen Daseyns hervor, nie Gesammtheit aller Seelenkräfte, nie der Mensch in seiner Totalität. — Allgemeines Naturgesetz, daß jeder künftige Zustand schon im gegenwärtigen als Keim präformirt enthalten sey; der höhere Inhalt der nächsten Entwicklungsstufe offenbart sich schon häufig auf der vorhergehenden, wenn auch nur momentan und auf unvollkommene Weise; besonders tritt er in der Nähe der vollen Entwicklung oder des Uebergangs hervor. — Momente der Art kommen vor in der höheren Ekstase und in der Nähe des Todes, erklärbar durch innigere Concentration der Seele und durch Anticipation des künftigen Zustandes (S. 58. 90. 99. 125. 140. 169). — Lichtblicke des Menschen als Organ des absoluten Geistes in der reinsten Form des Hellsehens, der Prophetie, darin (wie schon bemerkt ist) die Dinge nicht sowohl in ihrer Succession und Getrenntheit, als in ihrem Zusammenhange und Zugleichseyn erkannt werden. — Unvollständige und unvollendete Weise dieses Erkennens im Zeitleben, weil die Selbständigkeit nicht aufgehoben wird und die Grenzen, wo Göttliches und Menschliches sich scheiden, nicht bestimmt angegeben werden können, die Möglichkeit des Irrthums also nie gänzlich cessirt. Auch im vollendeten Zustande ist an keine eigentliche Allwissenheit zu denken, indem der geschaffene Geist nur in der Totalität das klar erkennt, wohin gerade die volle Intention und Intuition seines Wesens gerichtet ist. d) Einige andere sich anschließende Bemerkungen intellectueller Art, als über Herstellung und Ausbildung des Lichtleibes durch die Fähigkeit, neue homogene Elemente an sich heranzuzie-

hen; über Erneuerung und Erhöhung des Gedächtnisses bei dem Untergange des jetzigen materiellen Organs; über Möglichkeit des Wiedererkennens ohne sichtbare Leiblichkeit; über gegenseitige geistige Mittheilung auch ohne Sprache, gleichsam durch ein Lesen der Gedanken Anderer; über verschieden modificirte geistige Anlagen des Mannes und des Weibes (productive und receptive geistige Richtung) und Vereinigung beider Richtungen in der höchsten geistigen Entwicklung. — Auch praktische Winke werden eingestreut über die große Wichtigkeit der rechten Benutzung gegenwärtiger Lebenszeit, in welcher der Geist gerade in der Sinnlichkeit eine Stütze der Ausbildung hat, die ihm einst abgehen wird, und über die Wichtigkeit einer hier zu erstrebenden Herzensreinheit, welche allein die Seligkeit des Geistes durch Einigung mit Gott bedingt und zur Herrschaft über die Natur befähigt.

C. Das Christenthum und die Christologie betreffende Bemerkungen. Wir fassen diese betreffenden, zwar nicht so zahlreichen, aber doch nicht unwichtigen Reflexionen des Verfassers wieder aus ihrem organischen Zusammenhange, worin sie aber für unsern Zweck nur als disiecta membra erscheinen, unter einzelne gemeinsame Gesichtspunkte zusammen. a) Vorbereitung auf das Christenthum. Es ist so wie der Wendepunkt der Individuen auch der Schlußstein der ganzen Weltgeschichte. Alle Naturreligionen haben Wahres und Treffliches in sich, aber das Wahre in jenen ist nur als Theil und Stufe der vollen Wahrheit, der absoluten Religion, zu betrachten und das Irrige und Verderbliche jener nur als Entstellung der Ueberreste der Urreligion und ihrer Ueberlieferung zu betrachten. — Die Weisen der Vorzeit, in deren Gemüthe das wahrhaft Ewige und Göttliche Wurzel gefaßt, gelten als Diener des ewigen Worts und als Vorschüler Christi. — Es gab eine merk-

würdige Ahnung der vorchriſtlichen Welt von einer künftigen Zeit, in der der Menſchheit ein höheres Licht aufgehen würde. Betrifft das gewöhnliche ekſtatiſche Hellſehen nur gemeiniglich unerhebliche und kleinliche Dinge, ſo bezogen ſich dagegen alle Geſichte der Propheten dem Weſentlichen nach auf die Erſcheinung Chriſti zur Regeneration der Menſchheit, Seite 186. 215. Naturanalogien als Vorbereitungen und Andeutungen des Zukünftigen. — Das Licht der Morgenröthe iſt das Licht der Sonne, welches durch refractirende Medien verſchiedene Färbungen bekommt. — Jeder neuen Epoche im Leben der Völker und der Menſchheit geht der Untergang früherer Formen und Stufen voraus; wie das politiſche Daſeyn der einzelnen Völker, ſo hatten ſich meiſt auch die religiöſen Formen bei denſelben überlebt; nur auf der Schädelſtätte der alten Welt konnte die neue erbauet werden. — In jeder Religion gibt ſich ein Gefühl der Schwäche und Zerrüttung, alſo eine Sehnſucht nach Hülfe und Erlöſung kund. Das ganze Opferweſen gilt als Ausdruck dieſes Gefühls der Sündhaftigkeit und Strafwürdigkeit und war zugleich Vorbild der völligſten Hingebung. Der Cultus aller Völker bezieht ſich auf dieſe Befreiung von allem Selbſtiſchen und Endlichen auf ſymboliſche Weiſe. Das ganze Schickſal Iſraels aber (namentlich der einzelnen ausgezeichneten Perſonen deſſelben) iſt Symbol der Menſchheit und ſeiner Erlöſung, Hindeutung und Wegbahnung für das, was durch Chriſtum ſeine Vollendung erhielt (S. 186. 194. 198. 200. 215). b) Der Hauptzweck des Chriſtenthums wie jeder Religion iſt Vereinigung mit Gott, aber in jenem trat erſt die abſolute und ewige Religion in ihrer ganzen Kraft und völligen Reinheit in die Erſcheinung. Es bezweckte einerſeits die Entwicklung und Vollendung aller noch vorhandenen guten Kräfte im Menſchen, und andererſeits (da die normale Entwicklung von

einer ursprünglichen Reinheit zu höherer Vollendung gestört war) die Befreiung vom eingedrungenen Bösen, als Erlösung. Diese also schließt die natürliche Entwicklung nicht aus, sondern befördert und leitet sie durch einzelne vermittelte Offenbarung, dagegen die Mittheilung Gottes an die Menschheit ursprünglich eine ununterbrochene und natürliche war. S. 341 f.

c) In der Person Christi fand eine Einigung mit der Gottheit auf eine absolute Weise statt, indem die reine, von jeder Sünde freie menschliche Natur Christi von dem göttlichen Wesen, dem λόγος, völlig durchdrungen und erfüllt war. Daher war er der Gottmensch, das absolute Organ göttlicher Macht und Intelligenz, das Centrum der ihrer ewigen Bestimmung entgegengeführten Menschheit. — Mit dieser ihm eigenthümlichen Persönlichkeit, welche ihn als Abbild des Urbildes darstellt, hängt seine Wunderthätigkeit aufs engste zusammen. Die Herrschaft des Menschen über die Natur war ursprünglich in der innigeren Beziehung zur Gottheit begründet und ging nur durch das eingedrungene positive Böse verloren. Je größer die Annäherung an die Gottheit, desto mehr ist der menschliche Geist als Organ der Gottheit mit göttlicher Macht und Einsicht ausgerüstet zu werden geeignet, was bei Christo auf die vollkommenste Weise stattfand a). Er selbst verheißt, daß seine Jünger und Nachfolger dieselben Werke wie er thun werden. Alles, was von ihm, in dem die Fülle der Gottheit wohnte, auf eine absolute Weise gilt, das gilt von seinen echten Jüngern auf eine relative und bedingte. Sie sind die Glieder des Leibes, er das Haupt desselben. — „Der vollendete

a) Will man diese Auffassung der Wunderthätigkeit Christi eine bloß naturgemäße nennen, so unterscheidet sie sich doch sehr von der gewöhnlich sogenannten natürlichen, bei welcher die Facta alterirt erscheinen, der Auslegung Gewalt geschieht und die Würde Christi geschmälert wird.

künftige Zustand muß wohl als Potenz eines reinen Urstandes gedacht werden, das Ende gleich dem Anfange, wie der entfaltete Organismus dem Keime." Vergleiche S. 32. 57. 63. 92. 185. 189. 345.

d) Endliche, durch Christum herbeigeführte Vollendung der ganzen Menschheit.

Das Endziel des Individuums ist die hergestellte und erhöhete Ebenbildlichkeit mit Gott, so daß der geschaffene Geist, unter Mitwirkung seiner Freiheit illabil, durch freie Selbstbestimmung sich von Gott bestimmen lasse. „Nur von, durch und in der absoluten Persönlichkeit hat die menschliche ihre Wahrheit und findet ihre Vollendung," Seite 123. Indem nun aber das Christenthum so den Menschen als Individuum in seiner höchsten und ewigen Beziehung auffaßt, setzt es zugleich eine organische Einheit des ganzen Geschlechts, zunächst freilich seiner reintegrirten Theile voraus. Es sieht alle Glieder der christlichen Kirche (diese soll aber stete Dauer und allgemeine Ausbreitung erlangen) als einen Leib, einen Organismus, an. Alle Individuen der gesammten geheilten (geheiligten) Menschheit sind ergänzende Organe dieses geistigen Leibes, der von einem Lebensprincipe beherrscht und durchdrungen wird (1 Kor. 12, 12. 27). Durch diese organische Vereinigung ist auch das Räumlichgetrennte sich nahe, sobald es in geistiger Verwandtschaft steht, wie denn auch entferntere Glieder desselben Leibes ein enges sympathetisches Verhältniß verbinden kann. Der Geist aber, der eigentlich da ist, wo er mit aller Intention seines Wesens hinstrebt und seyn und wirken will, kann auch aus entfernten Weltkreisen Homogenes an sich ziehen. — Diese Idee einer geistigen Gemeinschaft, die freilich desto enger sich knüpft, je reiner und höher die geistigen Stufen sind, auf denen die Menschen stehen, spricht sich nicht nur im Dogma von einer Gemeinschaft der Heiligen aus, sondern zeigt auch zugleich auf

einen höheren Zustand der Menschheit hin, in welchem diese als das Himmelreich oder als vollendeter Organismus ihr Ziel findet (Seite 121). Auch hierin jedoch wird stets ein Stufenunterschied sowohl der Gemeinschaft, als der Seligkeit (nach dem Grade der angeeigneten Erlösung und der mittels derselben errungenen Reinheit) stattfinden, so daß also keine unterschiedlose Masse von Seligen, ohne sittlichen Gegensatz, angenommen werden darf. So gibt es ja in jedem Organismus edlere und unedlere Glieder, deren aber keines fehlen darf, weil sie ein zusammengehörendes Ganze bilden. Man darf daher wohl annehmen, daß auch im geistigen Gebiete eine restitutio in integrum der ganzen Menschheit, also auch eine ἀποκατάστασις (im rechten Sinne des Worts) und eine endliche Vernichtung des Bösen in abstracto (als materia peccans) zugegeben werden könne, wobei nichts Persönliches verloren geht, wie denn auch nach der Schrift durch Christum Alle den Vater erkennen sollen, auf daß Gott sey Alles in Allem (1 Kor. 15, 28). [Es ist zwar diese Lehre in einem sehr gediegenen und trefflichen Aufsatze des Lic. H. Erbkam (Stud. u. Krit. 1838. 2. Heft: „über die Lehre von der ewigen Verdammniß" ꝛc.) bestritten worden, allein es ist doch eine sehr mißliche Behauptung, daß durchaus bei Einzelnen ein stets fortgesetztes bewußtes Zurückstoßen der vergebenden Gnade bleiben werde. Es stimmt dieß nicht mit der eigenen Angabe des Verfassers, daß des Organismus wegen keine gänzliche Geschiedenheit sämmtlicher Glieder eintreten könne, wie es denn auch Seite 437 eingeräumt wird, daß jedes einzelne Glied auf irgend eine Weise an beiden erlösenden Thätigkeiten Gottes (der Strafe und der Vergebung) Theil haben werde. Seite 455 aber wird selbst diesen Verdammten eine geduldige Resignation und eine Ergebung in den heiligen Willen Gottes zugeschrieben, bei gänzlicher Tilgung aller Sünde in ihnen. Da nun die

Strafe in das Bewußtseyn der Schuld gesetzt wird, von der Keiner gänzlich frei ist, so ist auch nicht abzusehen (sobald nur das angenommene bewußte Zurückstoßen der Gnade cessirt), warum nicht auch die Vergebung, mithin die Mittheilung eines neuen beseligenden Lebensprincips zuletzt als allgemein wirksam statuirt werden sollte, ohne daß das ganze persönliche Daseyn (wie der Verfasser sich ausdrückt) im Gefühle des Schmerzes aufzugehen braucht. Es können ja auch völlig vernarbte Wunden wieder etwas Lebensgeist in sich aufnehmen und einen gewissen, obgleich geringeren Theil der Kraft von sich ausgehen lassen. Jedoch darf völlig genügen, was derselbe Seite 460 hinzusetzt, daß einst das ganze Geschlecht der Menschen auf vollständige Weise von der Kraft der Erlösung durchdrungen seyn werde. Alsdann wird aber auch (nach des Referenten Bedünken) in der Wahrheit, obgleich unter sehr beifallswerthen Modificationen, eine ἀποκατάστασις τῶν πάντων vom Verfasser eingeräumt. Vielleicht kann der Zustand der Vollendung, wie Herr E. ihn sich denkt, mit der Schilderung vom tausendjährigen Reiche (im 20. Kap. der Offenbarung) als des vollendeten Gottesreichs auf Erden, verglichen werden, dagegen das letzte Endgericht oder die völlige Apokatastasis, als himmlische Vollendung, in der kein Verdammtes mehr seyn wird, erst unter dem himmlischen Jerusalem Kap. 21 u. 22 dargestellt wird. Es ergibt sich leicht, daß alsdann das Kap. 21, 8 Genannte nur als das Böse in abstracto, das gänzliche Vertilgung leidet, gelten könne.]—

* * *

Blicken wir noch einmal auf das Ganze zurück, so ergeben sich die immaterielle Natur des Geistes, die moralische Freiheit und die individuelle Fortdauer auf einer höheren Stufe des Daseyns als vorherrschende Grundgedanken. Damit stehen dann andere Hauptlehren

in enger Verbindung, z. B. daß der Geist (als das Wesen) einige und nur die Materie trenne; daß der Mensch als geistiges Wesen auf der höchsten Stufe der Geschöpfe auf Erden stehe, und daß das Hellsehen wieder als der Höhepunkt aller Erscheinungen des Menschenlebens und selbst als Anticipation eines künftigen Daseyns betrachtet werden könne, wobei gleichsam ein Hineinleuchten des Ewigen in das Zeitliche stattfinde. Zwar kann es, wie der Verf. so ausführlich dargethan, auch ekstatisches Hellsehen niederer Art und ohne moralischen Werth geben, doch ist auch dieses nicht unwichtig zur Bestätigung jener höheren Stufe, auf welcher sich der Mensch wieder zur Ebenbildlichkeit mit Gott erhebt oder vielmehr durch die Erlösung erhoben wird. — Ferner ist es ein überall hervordringender Hauptgedanke, daß die uns umgebende Natur sich jetzt in einem durch eigene Gesetze gebundenen, aber doch einer höheren und freieren Natur unterworfenen Zustande befinde, auch selbst bestimmt sey, dem Geiste bei dessen erlangter voller Freiheit wieder dienstbar zu werden, so daß der Mensch (wie der Verf. sich auszudrücken liebt) von Gott bestimmt sich selbst bestimme, und von Gott beherrscht die Natur beherrsche. —

Die religiöse Weltansicht des Verfassers ist allerdings eine gläubige oder supernaturale und, wenn man will, eine mystische (im edelsten Sinne des Worts, also frei von allen phantastischen Elementen ꝛc.) zu nennen, aber sie ist doch zugleich eine durchaus wissenschaftliche, vom Standpunkte der Naturoffenbarung aus aufgefaßte. Der Verfasser hebt den hohen Werth der Contemplation hervor und verkennt durchaus auch den der Reflexion nicht, welche er jederzeit, wiewohl mit Bescheidenheit, angewendet wissen will, daher man ihm eine falsche Mystik durchaus nicht zur Last legen kann. — Wollte man sagen, daß durch die Annahme eines ekstatischen Hellsehens der Propheten und Apostel das Ansehen

der Schriftoffenbarung leide, so darf man doch nicht verkennen, daß unter den neutestamentlichen Verfassern ein Johannes und Paulus ganz unleugbar besondere Anlagen zu diesem Zustande hatten, wiewohl allerdings die Abfassung ihrer Schriften, so wie auch der des A. Ts., dem Zustande der Reflexion zugeschrieben werden müssen. — Es gibt eine durch die Geistestaufe gebildete (reflectirende) Glaubensanalogie, welche für uns als höchste Norm immer bei Beurtheilung selbst des geschriebenen Offenbarungsworts gelten muß, aber auch die gehörig geordnete (wissenschaftlich reflectirende) Kritik überhaupt hat zur Beurtheilung und Feststellung geschichtlicher Facta einen hohen Werth. Da auch die edelsten und heiligsten Menschen stets ihre Individualität behalten, bleiben sie auch immer der Gefahr ausgesetzt, daß in ihre Darstellung unwesentlichere Dinge, mitunter auch Menschliches und Unlauteres mit eindringe. Die Vorsehung läßt dieß zu, damit uns durch gelingende Wahrnehmung, Sonderung und Ausscheidung desselben, als der Schale vom Kerne, das Bleibende und Wesentliche desto theurer werde. — Wollte man ferner behaupten, daß die Anleitung unsers Verfassers in ein Revier führe, darin uns unheimlich zu Muthe wird, oder auf eine Höhe, wo leicht der Schwindel sich einstellt oder das freie Athmen erschwert wird, so darf man doch auch nicht übersehen, daß er alle seine transcendenten Lehrsätze auf selbstgemachte oder geprüfte Erfahrung gründe und durch Ereignisse des wirklichen Lebens, so wie durch mannichfache Naturanalogien veranschauliche. — Der Einwurf freilich, daß doch auch viel Hypothetisches mit unterlaufe (namentlich die Annahme eines innern ätherischen Lichtleibes, Nervenagens, Lichtsphären, ausströmender, den geistigen Rapport bewirkender Lichtstrahlen), so muß man dieß freilich zugeben, doch darf man nicht verkennen, daß diese Hypothesen auf wirkliche Facta sich stützen, eine

große Menge schwieriger Erscheinungen umfassen, nichts in sich Widersprechendes enthalten, also einen so hohen Grad der Wahrscheinlichkeit erlangen, daß sie wohl nie durch befriedigendere verdrängt werden möchten.

Bei der Wichtigkeit, die Referent diesem Werke auch für Theologen beilegen zu müssen glaubt, darf er Entschuldigung der Leser für seine zwar ausführliche, aber doch noch nicht erschöpfende recensirende Abhandlung hoffen. Es ist schon von Andern gesagt, daß der thierische Magnetismus, — der freilich so alt ist, als die Welt, — doch erst mit seinen höheren Erscheinungen des Hellsehens durch gelehrte Benutzung und Anwendung der jetzt so weit vorgeschrittenen Disciplinen der Naturkunde in das rechte Licht gestellt sey. Auch hat man bereits wiederholt darauf hingewiesen, daß in der Hand der göttlichen Vorsehung gerade dieser Magnetismus ein Mittel habe werden müssen, um den vorherrschenden ungläubigen und materiellen Ansichten Grenzen zu setzen. — Da das Christenthum sich selbst als Heilsanstalt für Geistigkranke ausgibt und in seinem Stifter Christo den verehrt, der als das wahrhafte Licht in die Welt gekommen ist und als das wahre Leben erschienen, durch welches alle Geistigtodten wieder lebendig werden sollen, so muß auch der wissenschaftlich-ärztliche Standpunkt, auf dem sich unser Verfasser (der überall mit durch Erfahrung geübten und durch Offenbarung erleuchteten Augen in die Natur und in die Menschenwelt hineinblickt) befindet, als ein sehr schätzbarer gelten a). Doch völlig abgesehen vom thierischen Magnetismus und der auf ihn bezüglichen sehr weitläuftigen Litteratur, ist doch gewiß neben dem Studium

a) Diese Erhebung auf einen solchen Standpunkt würde ihm aber sicher nicht gelungen seyn, wenn er nicht auch mit dem Inhalte der Schriftoffenbarung sich so innig vertraut gemacht und dadurch seine Naturansichten geläutert und zur Auffassung des Höheren geweiht hätte.

der Physik und Psychologie (dem sich ohnehin Keiner, der auf wissenschaftliche Bildung Anspruch machen will, entziehen kann) das der Biologie und Physiologie jungen Theologen sehr zu empfehlen, die in der gegenwärtigen, dem Anscheine nach ihrer Entscheidung sich nähernden Krisis diese glückliche Entscheidung (d. h. die Versöhnung der Miraculosität und Rationalität, des Dogmatismus und Kriticismus, des Realismus und Idealismus, kurz des Glaubens und Wissens) gern mit befördern möchten. Für sehr schwierig aber kann das Studium der beiden letztgenannten Zweige der Naturkunde nicht erachtet werden, indem schon die betreffenden Meisterwerke eines Treviranus und Burdach dazu sehr schätzbare Anleitung geben.

Dr. th. G. Meyer,
Superint. zu Sarstedt.

Uebersichten.

Digitized by Google

Uebersicht

der Litteratur der praktischen Theologie in den Jahren 1832, 1833, 1834, 1835, 1836.

Von

Dr. K. H. Sack.

(Vgl. Studien ꝛc. 1832. 2. Heft.)

A. Schriften über die Principien und das Ganze.

1. Ueber Begriff und Eintheilung der praktischen Theologie. Von Alexander Schweizer, a. Prof. in Zürich. Leipzig. Weidmann'sche Buchhandlung. 1836. S. 60.

Diese kleine Schrift hat schon dadurch ein wirkliches Verdienst, daß sie den bisher so vernachlässigten Begriff der praktischen Theologie als eine wissenschaftliche Einheit zu fassen und demnach zu gliedern bemüht ist; und da dieß mit geweckterm Sinne für das Daseyn der Kirche und die Bedeutung der Wissenschaft geschieht, so wird sie anregend wirken können, gesetzt auch, man könnte sich durch die wichtigsten Aufstellungen des Verfassers nicht befriedigt fühlen.

Nach einer kurzen Erwähnung dessen, was in den neueren theologischen Encyklopädien über die praktische Theologie vorkommt, nimmt der Verf. mit Recht ausführliche Rücksicht auf das treffliche Progamm von Nitzsch Observationes ad theologiam practicam felicius excolendam,

1831 (vgl. Studien a. a. O.). Wenn er hier die oberſte Eintheilung der kirchlichen Thätigkeiten in actiones fundamentales und actiones conservatrices eben als eine oberſte aus ſechs Gründen verwirft, ſo muß Ref. ihm beſonders wegen des erſten dieſer Gründe beiſtimmen, daß nämlich Stiften und Erhalten in der kirchlichen Thätigkeit unmöglich ſo auseinandergehalten werden könne, daß danach alle hier erforderlichen Disciplinen ſich ſondern laſſen; denn eben weil die Kirche ein lebendiges Ganzes iſt, welches ſeinem inneren Weſen nach gar nicht erſt geſtiftet werden kann, ſcheint es auch, daß, abgeſehen von dem Gründen neuer Gemeinen, alle kirchliche Thätigkeiten in gleichem Maße erhaltend und gründend zugleich ſeyen, wie man doch gewiß der homiletiſchen Thätigkeit das Gründende nicht in einem höheren Maße als das Glaubenerhaltende wird beilegen; die kirchenregimentliche Thätigkeit, durch welche neue Gemeinen gegründet werden, aber doch nicht vorzugsweiſe, wie der Verf. des Programms, unter die erhaltenden Thätigkeiten wird rechnen können. — Der Verf. verſucht nun den Begriff der praktiſchen Theologie aus dem der Theologie abzuleiten, aber hier ſcheint er zu irren, wenn er die übrigen Theile der Theologie der praktiſchen ſo gegenüberſtellt, daß in jenen das Wiſſen über den Glauben, in dieſen der Glaube über das Wiſſen dominire (S. 19 u. 20). Denn wie ſollte der Verf. dieß wohl feſthalten, was er in der That nur mit wenigen Zeilen hinſtellt? Oder ſollte in einer dogmatiſchen Unterſuchung, in welcher die Lehre von der Verſöhnung mit der ganzen Intenſität des religiöſen Bewußtſeyns, durch welches ſie ihren Beſtreitungen gegenüber allein auch begrifflich feſtgehalten werden kann, dargeſtellt wird, das Wiſſen über die Glaubensintereſſen mehr dominiren, als in einer homiletiſchen Behandlung der wahren Geſetze der Dispoſition? Wo wirkliche, organiſch verbundene Theologie iſt, iſt dieſes Ueberwiegen von Glauben oder Wiſſen nach Discipli-

nen immer nur Schein, und es ist nicht einzusehen, warum der Verf. den Begriff des Praktischen nicht, nach Schleiermacher's vortrefflichem Vorgange, einfach aus dem von innen aus auf Selbstverständigung der Kirche ausgehenden Wesen der Theologie abgeleitet hat, woraus sich, da die Kirche auch auf sich selbst handeln muß, von selbst eine praktische Theologie ergibt, die weder weniger wissenschaftlich, noch mehr religiös seyn kann, als irgend ein anderer Zweig der Theologie. — Mit Recht bestreitet der Verf. zwar eine Gründung der praktischen Theologie auf das selbst noch nicht begriffene Daseyn des geistlichen Standes, für den allein sie gleichsam da sey, während sie für den Theologen als solchen da ist; allein er scheint doch zu übersehen, daß die gesammte Theologie nur auf dem Daseyn von wissenschaftlich-religiösen Bedürfnissen innerhalb der Kirche beruht, und daß der hieraus entstehende Gegensatz wenigstens nahe verwandt ist mit dem zwischen Klerus und Laien.

Eigen verfährt unser Verf. in der Anwendung des von Nitzsch aufgestellten Gegensatzes von clerus naturalis und clerus positivus, und wir möchten zweifeln, daß er darin seinen Vorgänger wahrhaft fortgesetzt habe. Denn theils nimmt er clerus naturalis als gleichbedeutend mit dem allgemeinen Priesterthum aller Gläubigen, allein dieses kann gar nicht Klerus seyn, da es keinen λαὸς gegenüber hat, theils spricht er aus, daß der clerus naturalis noch vorsittlich, noch gar nicht ethisirt sey. Wie dieß Letzte aber von den Gliedern der christlichen Kirche, die durch den Glauben an den Heiland und die Gemeinschaft des Geistes auf die höchste ethische Stufe erhoben worden sind, behauptet werden könne, und wie die mehr gesetzliche Constituirung des Klerus, deren Werth auch wir sehr hoch schätzen, erst ein Ethischmachen des Klerus seyn könne, ja wie dadurch erst die Kirche sich zur Kirche erheben solle (S. 26), bekennt Ref. nicht einzusehen, da vielmehr das

Daseyn der Kirche es ist, worauf sich die Einsetzung von Aemtern durch Darreichung von Geistesgaben vom Herrn der Kirche (Eph. 4, 11) zum Nutzen und Frommen derselben bezieht. Die Nichtberücksichtigung dieser göttlichen Stiftung von Aemtern vermittelst Gaben und Kräfte von Seiten des Verf. wirkt überhaupt nachtheilig auf seine ganze Behandlung des Begriffs des Klerus und gibt den Schein, als wenn das Daseyn von diesem lediglich ein Werk der Kirche sey.

In der Haupteintheilung der praktischen Theologie kommt der Verf. sehr mit Recht, wie Ref. überzeugt ist, auf die schleiermacherische Eintheilung in Lehre vom Kirchenregiment und vom Kirchendienste zurück, allein er faßt den Gegensatz nicht, wie Schleiermacher, als den der Wirksamkeit auf das Ganze der Kirche und den der Wirksamkeit auf das räumlich sichtbare Zusammenseyn der Kirche in der Gemeine, sondern nur als den der constituirenden und Constitution erhaltenden und den der nach der Constitution verfahrenden Thätigkeit der Kirche und des Klerus. Ref. ist überzeugt, daß dieß keine Verbesserung, sondern eine Abschwächung des schleiermacherischen Theilungsprincips ist; denn einestheils wird das Kirchenregiment dadurch irrig als eine bloß constituirende oder Constitution erhaltende Thätigkeit angesehen, da doch noch ein großes Gebiet anderer und andersartiger Thätigkeiten hierhin gehört (man denke nur an den Unterschied der Lehre de constituenda und der de administranda republica in der so verwandten Politik), andererseits entbehrt man für den Begriff des Kirchendienstes gerade das ihm ganz charakteristische Merkmal der Beziehung auf die Gemeine. Dieß holt der Verf. zwar S. 37 nach, aber zu spät, da er den Begriff des Kirchendienens schon vorher bestimmt hat. Es scheint, als wenn die Bemerkung Schleiermacher's in der Encyklopädie §. 274, welche der Verf. S. 28 anführt, ihn gegen das Theilungsprincip, als ein von

Schl. selbst gering geachtetes, mißtrauisch gemacht habe. Allerdings wird hier von Schl. behauptet, diese Eintheilung sey nicht nothwendig die höchste, allein der Ref. möchte es wohl unternehmen, Schl. gegen Schl. zu vertheidigen, besonders da der Selbsteinwurf Schleiermacher's mit seiner Neigung zusammenhängt, die Theorie durch die Nachweisung ihres Zusammenhanges mit der Praxis zu rechtfertigen. Sonst wenn man auf §. 271 zurücksieht und die sich immer wieder erweisende Macht des Gegensatzes zwischen der Kirche, die die Gemeinschaft der Gläubigen, und der Gemeine, die die locale, Kirchendienst verlangende Erscheinung der Kirche ist, beachtet, kann man jenen Gegensatz nicht anders, als als den die oberste Eintheilung darreichenden ansehen. Die Beschränkung durch Nationalkirchen, Landeskirchen und Parteien ist eigentlich immer nur die Beschränkung und Modification durch das wirkliche Leben; die Theorie bleibt, genau genommen, dieselbe, sey sie nachher anzuwenden auf das Kirchenwesen einer Hansestadt oder auf das einer Nationalkirche, und der Blick auf das wirkliche volle Ganze der christlichen Kirche, auf das Zusammenhalten der nicht räumlich zusammentretenden Gemeinen, ist in beiden Fällen wesentlich.

Die Theorie des Kirchenregiments organisirt der Verfasser gar nicht weiter, und es ist dieß um so auffallender, da sein ganzes, in Bezug auf die Form der praktischen Theologie encyklopädisches Verfahren keinen Grund zu dieser Bevorzugung der Lehre vom Kirchendienste entdecken läßt; wir können den Grund nur in der schon berührten Enge des Begriffs vom Kirchenregimente suchen, welches ihm fast nur auf die Constituirung des Klerus hinausläuft.

Sorgfältig behandelt Herr Schweizer die Gliederung der Theorie des Kirchendienstes; aber obwohl es hier an einzelnen treffenden Bemerkungen nicht fehlt, so hat er es in der That dem Leser schwer gemacht, sich in dem eigentlichen Principe seiner Organisation zurechtzufinden. Denn

S. 36 erregt er offenbar die Erwartung, das Ganze ſolle in den mehr freien und den mehr gebundenen Kirchendienſt eingetheilt werden, und S. 38 ſcheint er auch den ganzen erſten Theil, die Thätigkeit des Klerikers im Cultus, als das am meiſten Gebundene anzuſehen. In der Ausführung hält er aber dieſes Princip nicht feſt und ſagt nachher zur Rechtfertigung dieſes Verfahrens (S. 45): „Aus Rückſicht auf die Verhältniſſe im Leben der Kirche ſelbſt ordneten wir den durch Alles gehenden Gegenſatz des mehr Freien und des mehr Gebundenen, welcher ſonſt die Obereintheilung ſeyn könnte, den Theilungsgründen (wohl richtiger: dem Theilungsgrunde) unter, die ſich im Begriffe der Gemeine und ihres Lebens finden." So entſteht ihm folgendes Schema: 1) Wirkung auf die Gemeine als Totalität, Thätigkeit im Cultus, Liturgik und Homiletik; 2) Wirkung auf die Gemeine als aus Einzelnen beſtehend: Paſtoraltheologie, pfarramtliche und freie; 3) Wirkung auf die Gemeine, inſofern das Sterben der Mitglieder durch das Gewinnen neuer erſetzt werden muß: Halieutik, d. i. Katechetik und Theorie des Miſſionsweſens. Achten wir zuerſt auf dieſe Dreitheiligkeit für ſich, ſo können wir nicht zugeben, daß ſie aus dem Begriffe der Gemeine und ihres Lebens genommen ſey. Denn die klerikaliſche Wirkung auf die Einzelnen muß immer in Bezug auf das Ganze der Gemeine geſchehen, ſie kann alſo ihr Eigenthümliches nicht haben in der Entgegenſetzung gegen dieſe Wirkung auf das Ganze. Im Cultus wird auch nicht auf die Gemeine als ein Ganzes ſchlechthin gewirkt, ſondern als ein gottesdienſtlich verſammeltes Ganzes, und ſchon daraus ergibt ſich, daß die Eintheilung Schleiermacher's, Wirkung auf die Gemeine im Cultus und Wirkung auf die Gemeine im chriſtlichen Zuſammenleben, ſo daß in beiden Gebieten die Gemeine als ein Ganzes feſtgehalten wird, eine lebendigere Wahrheit in ſich trägt. Was das Dritte betrifft, die Ergänzung der zum Theil abſterbenden Ge-

meine durch neue Mitglieder, so möchte dieß durch die allgemein menschlichen Naturverhältnisse der Kirche Gegebene, was bei der Heranbildung der Jugend zum Staatsdienste durch die Schule gerade eben so stattfindet, wohl nicht mit Recht als einen Haupttheil begründend anzusehen seyn, um so weniger, da das im allgemeinsten Sinne Seelsorgerische und Pädagogische, was die Katechetik in sich trägt, hierdurch nicht berücksichtigt ist, und das Missionswesen gar nicht auf Ersetzung der Gestorbenen, sondern auf Hinüberbringung unerleuchteter Menschenseelen zum Heil in Christus ausgeht. Fragen wir nun, ob die untergeordnete Theilung nach dem mehr Gebundenen und dem mehr Freien in den sechs Unterabtheilungen vom Gebundensten zum Freiesten stufenweise fortschreite (wie dieß doch seyn müßte, wenn es einen Werth haben sollte, daß beim Gebundensten angefangen ist und bei dem Freiesten geendet wird), so müssen wir auch dieß in Abrede stellen. Denn ist die Homiletik gebundener, als die Katechetik? Ist die sogenannte pfarramtliche Seelsorge freier, als die Liturgik? Wir dürfen also sagen, auch dieses untergeordnete Theilungsprincip sey vom Verfasser mehr künstlich seinen drei Haupttheilen angepaßt, als wahrhaft in der Natur der Sache gefunden worden. Denn wenn es im Cultus allerdings seine Richtigkeit hat (und es ist schön, daß der Verfasser den Werth des kirchlich festgestellten Liturgischen bestimmt ins Auge faßt), so ist es in den übrigen Thätigkeiten des Kirchendienstes nur so schwach vorhanden, daß es zu einer Gliederung der Disciplinen ganz unbrauchbar ist.

Eben dieß wird sich noch mehr herausstellen, wenn wir das Recht zweier der vom Verf. aufgestellten Disciplinen, als besondere zu gelten, etwas näher prüfen: nämlich pfarramtliche Seelsorge und Theorie des Missionswesens. Unter der ersten versteht der Verfasser das amtliche Wirken des Klerikers bei Ehescheidungsprocessen, An-

zeigen bei Behörden u. s. w., oder die „Thätigkeiten, die der Kleriker als Beamteter (des Staats) verrichtet.“ Aber hierin liegt schon, wie es scheint, die Nichtberechtigung, hieraus eine eigene Disciplin zu machen. Diese Berührungen des Kirchenbeamten fallen auch ganz unter die Principien des Kirchenrechtes, oder, wenn dieß nicht der Fall ist, sind sie von so untergeordneter Art, daß es eben so unmöglich als unnöthig ist, sie zum Gegenstande einer eigenen Disciplin in der Lehre vom Kirchendienste zu machen. Bedeutender werden die meisten dieser Verhältnisse als Anordnungen oder Beziehungen des Kirchenregiments, deßhalb kann ihre theologische Behandlung aber auch nur in der Lehre von diesem vorkommen.

Was die Theorie des Missionswesens betrifft (der Verf. schlägt den Namen Apostolik vor), so ist es zwar eine sehr schöne, ursprünglich Schleiermachern angehörende Idee, dasselbe auch zum Gegenstande einer theologischen Disciplin zu machen; allein würde diese Theorie in den Kirchendienst gehören? Der Verf. sagt zwar: „es wird dem Kleriker irgendwie aufgetragen, eine Gemeine in Hinsicht auf die Theilnahme am Missionswesen zu leiten,“ aber diese Leitung sollte Gegenstand einer Theorie des Missionswesens werden müssen? Ist nicht Leitung der Gemeine in dieser Beziehung und Leitung des Missionswesens selbst sehr verschieden? Diese letztere ist nie Sache des einzelnen Klerikers, der den Kirchendienst an einer Gemeine ausübt, als solchen, sondern sie ist Sache der Kirche als des Complexus aller oder mehrerer Gemeinen, Sache der Nationalkirche, der Landeskirche, der Kirchenpartei, und dieß führt sehr bestimmt darauf, daß die Theorie davon auch als Theil der Lehre vom Kirchenregimente zu behandeln sey. Denn was der Einzelne, der selbst Missionar ist, also noch nicht Pastor einer Gemeine, dabei zu thun hat, was kann es anders sein, als Predigt des Evangeliums und Beispiel der Liebe? und insofern jene

nicht in der Homiletik schon mit behandelt seyn kann, duldet sie gar keine Theorie. Wenn der Verf. aber S. 50 die Wirkung des Klerikers auf Convertenden oder Convertiten hierher ziehen will, so fällt er gewiß in ein fremdes Gebiet, denn sobald diese sich im Kreise des pfarramtlichen Wirkens rein und von selbst darbietet, fällt sie entweder in das Gebiet der Katechetik oder das der Seelsorge, ist aber von der Wirkung auf Heiden vermittelst der hierzu gehörigen Anstalten wesentlich verschieden. Die Behandlung der sich nach dem Christenthume sehnenden Juden könnte allenfalls als in der Mitte stehend zwischen der Thätigkeit des Missionars und des Katecheten angesehen werden. Allein wenigstens in Betreff der unter uns wohnenden israelitischen Individuen nimmt sie durch die Verhältnisse und selbst durch die alttestamentliche Vorbildung weit überwiegend den Charakter einer katechetischen Thätigkeit an.

Haben wir uns nun genöthigt gesehen, zwei Disciplinen als Theile der Lehre vom Kirchendienste, die der Verf. aufstellt, nicht zuzulassen, so möchten wir uns einer von ihm gar geringschätzig abgewiesenen in gewissem Maße annehmen. Wenigstens ist es nicht so sicher, als der Verf. S. 21 vorauszusetzen scheint, daß jede Theorie davon, wie der Kleriker sein Verhalten in seinen allgemeinen Lebensverhältnissen in Uebereinstimmung mit seinem großen Berufe einzurichten habe, unnütz oder zweideutig sey; und daß Rosenkranz sie sogar pfäffisch nennt, dürfte am wenigsten abhalten, die Sache neu zu untersuchen. Schleiermacher in der Encyklopädie §. 308 weiset mit Bestimmtheit auf eine Behandlung der hierher gehörigen Hauptfragen hin und bezeichnet nur das bisher Behandelte als das Untergeordnete. Der geistliche Stand ist einmal von der einen Seite etwas so eigenthümlich durch die kirchliche Gemeinschaft Bedingtes, und von der andern Seite etwas so mächtig und zart zugleich sich mit

allem sittlichen Leben Berührendes, daß es hier mehr als anderswo Bedürfniß zu seyn scheint, die Grundsätze der allgemeinen und der christlichen Moral mit den Aufgaben des klerikalischen Amtes in nähere Verbindung zu setzen. Ein Mißbrauch liegt nahe, aber der vielfache Mißbrauch im Leben könnte auch durch die Theorie heilsam aufgedeckt werden.

Wir haben dem Verf. in den meisten Sätzen seines eigentlich formal encyklopädischen Verfahrens entgegentreten zu müssen geglaubt, allein wir verkennen nicht, wie nicht nur die ganze Schrift von einem schönen Bewußtseyn der Zusammengehörigkeit von Theologie und Kirche ausgeht, sondern auch an mehreren Punkten Bemerkungen eingestreut sind, die, auch abgesehen von ihrer größeren oder geringeren Brauchbarkeit für den Hauptzweck des Verf., eine anregende und bildende Wirkung ausüben können.

B. Schriften über einzelne Haupttheile der praktischen Theologie.

I. Ueber die Theorie des Kirchenregiments.

2. Ueber Presbyterien und Ephoralsynoden. Ein Bedenken, offen und unbefangen ausgestellt von Dr. August Ludwig Gottlob Krehl. Dresden und Leipzig, Arnoldische Buchhandlung. 1832. VIII. 32.

3. Votum über eine neuerlich geforderte repräsentative Verfassung der evangelischen Kirche, besonders in den „Wünschen der evangelischen Geistlichkeit Sachsens," abgegeben von Dr. Karl Gottlieb Bretschneider, Oberconsistorialrath und Generalsuperintendenten zu Gotha. Leipzig 1832, bei Vogel. VIII. 52.

4. Vierzehn Thesen über die vorgeschlagene Errichtung von Presbyterien und Synoden im Königreiche Sachsen. Ein theologisches Bedenken von Dr. Andreas Gottlob Rudelbach, Superintendenten, Consistorialrathe, Pastor prim. in Glaucha. Leipzig, Verlag von Berger. 1832. V. 24.

Diese drei kleinen Schriften verdanken gleichermaßen ihren Ursprung gewissen kirchlichen Vorschlägen, die in den Jahren 1830 bis 1832 im Königreiche Sachsen hervortraten. Im Jahre 1830 nämlich ging von der Ephorie Leipzig eine Vorstellung an die hohe Staatsbehörde aus, welche Anträge auf Entwickelung des kirchlichen Lebens durch Presbyterien und Synoden enthielt. Alle Ephorien unter dem Oberconsistorium in Dresden traten derselben bei. Eine zweite Vorstellung, an der jedoch nicht ebenso viele Geistliche Theil nahmen, erfolgte im Jahre 1831. In demselben Jahre erschien die Schrift: „Wünsche der evangelischen Geistlichkeit Sachsens, die Verbesserung der Kirchenverfassung betreffend", worin die vorerwähnten Anträge veröffentlicht und commentirt waren. Ein gewisser Erfolg dieser Schritte zeigte sich alsbald darin, daß das kön. sächs. Cultusministerium im Februar 1832 eine öffentliche Aufforderung an die sächsische Geistlichkeit ergehen ließ, über die angeregten kirchlichen Fragen, besonders die Errichtung von Presbyterien und Synoden, gründlich und unbefangen sich zu äußern. Dieser Aufforderung entsprechen nun die Verfasser der drei obengenannten Schriften, obwohl nur der der ersten ein Mitglied der Geistlichkeit des Königreichs Sachsen ist. Offenes Votum stand einem Jeden frei, hätte er auch nicht, wie die beiden anderen Verfasser, Sachsen im weiteren Sinne angehört.

Das Gemeinschaftliche dieser drei Schriften besteht darin, daß sie sich sämmtlich gegen die Einführung von Presbyterien und Synoden erklären; und da dieß nicht

bloß in Bezug auf particulare und zeitige Verhältnisse geschieht, sondern zum Theile mit Zurückbeziehung auf allgemeine Grundsätze der Kirchenregierung, so ist es hier an der Stelle, die von den Verfassern aufgestellten Grundsätze kurz anzugeben und zu prüfen.

Da wir die volle Beziehung dieser Schriften zu den sächsischen Anträgen und Wünschen nicht darzustellen haben, so begnügen wir uns mit der Bemerkung, daß ohne Zweifel das Zusammentreffen der kirchlichen Verfassungsvorschläge mit der raschen Entstehung einer bürgerlichen Verfassung für Viele etwas Besorgniß Erregendes haben und den Verdacht begünstigen mußte, ein gewisses Gleichsetzen des Kirchlichen mit dem Bürgerlichen, eine Ueberschätzung des Constitutionellen, verpflanzt auf das kirchliche Gebiet, möge wohl den größten Antheil an den Wünschen der sächsischen Geistlichkeit haben. Und daraus erklärt und rechtfertigt sich zum Theile der Einspruch, den die Verfasser einlegen. Um so mehr müssen wir bedauern, daß keiner von ihnen tiefer auf die Sache selbst eingegangen ist, daß alle, obwohl mit dem Anspruche, über den Werth des Repräsentativen in der Kirche überhaupt zu urtheilen, dennoch die Frage nach der eigentlich kirchlichen Bedeutung dieses presbyterialischen Elements zum Theil umgehen, zum Theil unglücklich und ganz unkirchlich beantworten. Den Verfasser von Nr. 4. trifft dieser Tadel weniger, aber auch er kann ihm nicht ganz entgehen.

Der Hauptfehler aller drei Schriften scheint dem Rec. darin zu liegen, daß sie nicht den Begriff der Kirche nach ihrem realen, sich immer gleichbleibenden Wesen, wie sie die in der Welt erscheinende Gemeinschaft der Gläubigen ist, zum Grunde legen, um nach ihm zu prüfen, ob Presbyterien und Synoden, in dieser oder jener Form, unter gewissen Umständen und auf gewissen Entwickelungsstufen, nicht mit Nothwendigkeit aus ihm hervorgehen. Nun aber fassen sie die Kirche nur eben in ganz äußerer und unbe-

stimmter Weise als die gerade jetzt und dort vorhandene Vereinigung von Glaubenden und Nichtglaubenden, von Wohlgesinnten und Uebelgesinnten, von Zufriedenen und Unzufriedenen mit dem gegenwärtigen Zustande des Religionswesens, und es ist allerdings leicht zu zeigen, daß dieser äußeren Gesellschaft oder Masse ein ebenso äußerlich zusammengesetztes, von außen ihr beigelegtes Presbyterialwesen nicht nur nichts helfen, sondern ohne Zweifel ihr noch mehr schaden würde, da eine abstracte äußere Form in einem aus inneren heterogenen Elementen bestehenden Ganzen die Verwirrung nur größer machen oder Alles auf einen leeren Formalismus zurückführen müßte. Aber jene Ansicht von der Kirche ist selbst eine unwahre. Die Kirche ist auch in den schlimmsten Zeiten die Kirche Christi, sie ist wesentlich immer die Gemeinschaft der Gläubigen, welche Eins wird im Geiste Christi; es fehlt auch in den herabgekommensten Gemeinen niemals an einem Kerne der Gemeinschaft in ihnen, welcher das wesentliche Glaubensleben, in welchem auch die Liebe ist, in sich trägt, und es läßt sich zeigen, daß das Herunterkommen der Gemeinen, nächst dem Verschwinden der wahren evangelischen Predigt, mit dadurch bedingt ist, daß den Gemeinen nicht einmal zugetraut wurde, sich als Gemeinen Christi zu äußern, zu bewegen, gemeinsam zu handeln. Hieraus folgt denn, daß die Entwickelung des Presbyterialwesens als in einer Wechselwirkung stehend mit dem eigentlichen Wesen und wirklichen Leben der Gemeinen müsse angesehen werden, so daß es, wie es durch dieses hervorgerufen worden, auch auf dasselbe wohlthätig zurückwirken kann. Und nur dieß kann die Meinung wahrer Freunde der Kirche seyn, welche unter Umständen die Hervorrufung des Presbyterialwesens empfehlen, noch bestimmter aber die Erhaltung desselben da, wo es besteht, fordern, nicht aber die Constituirung eines äußeren Gerüstes für die kirchlichen Zustände, von welchem sich freilich kein Nutzen erwarten läßt. Alles

kommt darauf an, ob die Entwickelung eines größeren kirchlichen Ganzen zu dem Punkte gediehen iſt, wo es die Hervorrufung presbyterialiſcher Formen aus reiner Bewegung des Inneren verlangt, oder ob man vor der Hand nur bei dem belebteren Gebrauche der allgemeinſten und höchſten Mittel des kirchlichen Wohlſeyns und bei allmählicher Erziehung der Gemeinen zu einem chriſtlichen Gemeinleben ſtehen bleiben müſſe. Die Verfaſſer hatten vielleicht ſehr Recht, in Bezug auf Sachſen dieſe Frage auf die zuletzt angegebene Weiſe zu beantworten. Wenn ſie aber über dieſes Recht hinaus das Presbyterial- und Synodalweſen an ſich eigentlich als etwas Eitles und Schädliches darzuſtellen verſuchen, ſo möchten ſie weder die Geſchichte, noch die Theorie des Kirchenregiments auf ihrer Seite haben.

Dieſe Bemerkungen werden ſich durch das Beſondere, was wir über jede der drei Schriften hinzuzufügen haben, beſtätigen.

Nr. 2. Die Schrift von Dr. Krehl iſt gewiß von warmen Eifer für das, was ihm als beßte Verfaſſung der Kirche erſcheint, eingegeben, und er findet die beſtehende ſächſiſche ſehr unvollkommen. Das, was er wünſcht, beſteht jedoch faſt nur in der Aufnahme einer Anzahl frei gewählter Vertreter des evangeliſchen Klerus in die zweite Kammer der Volksvertreter (S. 32) und in der gleichen Stimmberechtigung aller Mitglieder der kirchlichen Oberbehörde (S. 31). Auch verlangt er eine Generalſynode aus den berühmteſten Geiſtlichen und einer gleichen Anzahl von Vertretern des weltlichen Standes (S. 32), ohne anzugeben, wie jene als eine wahre Vertretung der Kirche zu Stande kommen ſolle. Vor dem Namen und der Idee eines Presbyteriums, eines citirenden vollends, hat der Verfaſſer eine Art Schauder und verſichert, er würde als Laie dagegen proteſtiren, ſo lange noch ein Odem in ihm wäre (S. 20). Und er thut es ja als Kleriker lebhaft genug! Immer aber ſchlägt er ſich eigentlich mit dem Ge-

spenst eines Presbyteriums herum; denn das ist eines, von dem er fragt, ob es die Leute bekehren solle, von dem er voraussetzt, daß es auch die Ungläubigen und Unkirchlichen mit äußerer Gewalt werde zurechtbringen wollen, während jeder echte Begriff eines Presbyteriums darauf gebaut ist, daß die Kirchlichen, die, welche es seyn wollen, sich in ihm selbst vertreten sehen, und daß dasselbe mit denen, die sich selbst aus der Kirche ausschließen, sich nicht befaßt. Darum erwartet er auch von dem Presbyterium nur Schmach und Beschämung für den geistlichen Stand, ohne auch nur einen Blick auf die Länder zu werfen, in welchen, wie z. B. am Niederrhein, seit Jahrhunderten die Presbyterien sich im Ansehen erhalten haben. Der Verfasser sagt sogar, er getraue sich, vollständig zu beweisen, daß eine ähnliche Einrichtung in dem apostolischen Zeitalter gar nicht stattgefunden habe (S. 29); er hat aber wohlweislich diesen Beweis nicht unternommen. 1 Kor. 5, 9. 10 wählt er höchst unglücklich (S. 27), um das Unnöthige einer kirchlichen Zucht durch das Presbyterium zu erweisen, da ausdrücklich im Zusammenhange jener Stelle auf die Reinerhaltung der Gemeine gedrungen wird. Ein redlicher Eifer gegen unpassend neue Formen spricht sich aus; ein achtungswerther Sinn für die reine und gründliche Predigt des Worts: aber gar kein Vertrauen darauf, kein Verständniß davon, daß die Kirche als ein den Klerus nur in sich tragendes, nicht im Klerus aufgehendes, Ganzes da sey, welches sich lebendig äußern ebenso wollen müsse, als es dazu berechtigt sey.

Der Verfasser von Nr. 3., Dr. Bretschneider, findet es seltsam, daß man eine Entwickelung des kirchlichen Lebens zu presbyterialischen Formen anrathen könne, da ja ein Consistorium das beste und ganz genügende Oberpresbyterium sey, und da die Nationalrepräsentation ja an sich die trefflichste Vertretung der kirchlichen Interessen sey. Es sey gar nicht denkbar, daß der Staat jemals ein Interesse

gegen die Kirche haben könne, da er ja kein Individuum, sondern eben das Ganze sey (S. 26), dagegen eine Repräsentation der Kirche doch im Grunde nur darauf ausgehe, „die Geistlichkeit vom Staate mehr unabhängig zu machen und ihre Repräsentanten und Beamten (?) in eine von der politischen Repräsentation unabhängige Verbindung mit dem Staatsoberhaupte zu bringen" (S. 28). Auch sey das allgemeine Petitionsrecht im sächsischen Staate vorhanden, und „wenn nur einige der vornehmsten Geistlichen vermöge ihrer Aemter stets mit zur Nationalrepräsentation gehören, und dann allen Geistlichen nicht nur das Wahlrecht, sondern auch die Wählbarkeit gegeben wird," so seyen „Kirche und Geistlichkeit in evangelischen Ländern hinlänglich vertreten." Aber wie steht, fragen wir, die Sache nun, nach des Verfassers Ansicht, in denjenigen evangelischen Ländern, wo keine Nationalrepräsentation vorhanden ist? Soll die Kirche, ehe sie in einen würdigen, organisirteren Zustand kommt, darauf warten, daß eine solche hervortrete? Oder soll sie vielleicht selbst, ganz wider ihre Natur und Bestimmung, auf die Entwickelung bürgerlicher Verfassungsformen hinwirken? Da dieß der Verfasser schwerlich wollen wird, so hat er doch mit dieser Lehre von dem Aufgehen aller kirchlichen Vertretung in der Nationalrepräsentation die Kirche nur sehr dürftig berathen. Und dann, welche Bürgschaft ist denn vorhanden, daß alle tüchtigen Nationalrepräsentanten die Interessen der Kirche wahrhaft im Herzen tragen, und lehrt nicht die Erfahrung, daß Männer, denen man jene Eigenschaft nicht absprechen kann, oft auf das Weiteste davon entfernt sind, die inneren Angelegenheiten der auf das Bekenntniß des christlichen Glaubens zu gegenseitiger Erbauung im Geiste verbundenen Gemeinen zu verstehen? Der Verf. denkt sich eine jede Synodalverfassung als eine Repräsentation der Kirche, namentlich der Geistlichkeit, dem Staatsoberhaupte gegenüber. Mit Unrecht. Diese Coordination mit einer bürger-

lichen Repräsentation soll gar nicht seyn, vielmehr will die Kirche als ein Ganzes einer völlig verschiedenen Sphäre sich ihrer selbst bewußt werden durch Vertreter, nicht dem Staate oder seinem Oberhaupte gegenüber, sondern gegenüber der Welt, insofern sie das christliche Leben bestreitet, ignorirt oder verderbt.

Gleich im ersten Abschnitte der Schrift bemüht sich der Verf., die Behauptung, daß die jetzt beabsichtigte Presbyterialverfassung die eigentlich ursprünglich christliche der apostolischen Zeit, also die der Kirche eigentlich gebührende und darum wiederherzustellende sey (dieß war in den Wünschen der evangelischen Geistlichkeit Sachsens behauptet worden) als falsch darzustellen (S. 7). Aber dabei verfährt er auf eine Weise, wodurch er mit biblischen und geschichtlichen Zeugnissen in nicht geringen Conflict kommt. Die Presbyter seyen nicht von den Gemeinen gewählt worden, noch viel weniger hätten sie die Gemeinen repräsentirt (ebend.). Apg. 14, 23 (*χειροτονήσαντες δὲ αὐτοῖς πρεσβυτέρους κατ' ἐκκλησίαν*) wird dabei so gefaßt, als wenn von einer Einsetzung der Presbyter bloß durch Paulus (soll heißen: Paulus und Barnabas) die Rede sey, während theils die Bedeutung des Wortes *χειροτονεῖν* (durch Handaufhebung seine Stimme abgeben), theils das Beispiel der Diakonenwahl, bei welcher die Apostel das Wahlrecht der Gemeine durchaus respectirten, theils das Vorbild der die jüdischen Synagogen wirklich vertretenden זְקֵנִים das Gegentheil, die Wahl der Presbyter durch die Gemeine, fast gewiß macht (vergl. Rothe, Anfänge der christl. Kirche und ihrer Verfassung, S. 148 f.). Ebenso unhaltbar ist die Vermuthung, die 1 Tim. 5, 7 erwähnten *πρεσβύτεροι* seyen „Bejahrte, die ihrem Hause wohl vorstehen, besonders die, welche sich (ohne Kirchenamt) mit dem Unterrichte Anderer befassen." Auch legt der Verf. darauf ein Gewicht zur Bestreitung des apostolischen Ursprungs des Presbyterialwesens, daß die apostolischen

Presbyterien ja doch nicht aus Geiſtlichen und Laien beſtanden haben, da dieſer Unterſchied in der apoſtoliſchen Zeit ja noch gar nicht ſtattgefunden habe. Aber auch wenn man es unentſchieden läßt, ob nicht 1 Tim. 5, 17 (μάλιστα οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ) doch für einen frühen Unterſchied zweier Arten von Presbytern geltend gemacht werden könnte, bemerken wir, wie ja gerade das anerkannte Verhältniß der apoſtoliſchen Zeit, daß kein ſcharfer Unterſchied von Lehrern und Laien war, für den apoſtoliſchen Charakter der Presbyterien, nicht gegen denſelben ſpricht. Denn dieſe ſollen ja eben den in der Entwickelung der Kirche nur allzu ſcharf ausgeprägten Unterſchied mildern und vermitteln. Wie es ſolche Mitglieder derſelben wird geben können, die von Zeit zu Zeit lehren, ja predigen, ohne angeſtellte Prediger zu ſeyn, z. B. ordinirte Lehrer der Theologie, ſo ſollen auch die, welche die eigentliche Lehrgabe nicht haben, als kirchliche Beamten, Hirten im weiteren Sinne des Worts, die das Recht der Privatermahnung durch das Wort haben, anerkannt werden.

Die Theſen von Dr. Rudelbach (N. 4.) gehen, außer dem Hiſtoriſchen, was der erſte Theil derſelben mittheilt, ganz von der Vorausſetzung aus, die Vorſchläge zur Einführung von Presbyterien und Synoden ſeyen aus einer Abneigung gegen das wahre Mittel, die Kirche zu beleben, die reine Predigt des Wortes Gottes, hervorgegangen, es ſpreche ſich darin das eitle Beſtreben aus, durch äußere Formen zu helfen. Von dieſer Vorausſetzung aus ſagen ſie vieles Wahre, obwohl dem chriſtlichen Leſer Bekannte, und zeugen von einem höchſt achtungswerthen Eifer für Belebung des chriſtlichen Glaubens. Aber daß jene Vorausſetzung in dem beſonderen Falle der ſächſiſchen Anträge richtig ſey, iſt nicht nachgewieſen; daß ſie für jedes Gebiet und jede Zeit der Kirche gelte, erſcheint dem Rec. entſchieden falſch. Der Schluß: Weil Presbyterien und Synoden an ſich kein Leben ſchaffen können, ſo iſt das leb-

hafte Beantragen von Presbyterien und Synoden ein Zeichen von Unbekanntschaft mit der Quelle des Lebens, ist logisch falsch und scheint zum Theil aus Mißtrauen in edlere christliche Antriebe zu kommen. Daß die Reformatoren (die sächsischen) die Verfassung als indifferent bei Seite liegen ließen, darf ihnen vielleicht nicht zum großen Vorwurfe, aber es sollte ihnen wenigstens nie zur Gerechtigkeit angerechnet werden. Daß Kurfürst August II. im Jahre 1580 die Synoden als unzweckmäßig aufgehoben hat, soll nach dem Verf. ein Beweis seyn, daß das Synodalwesen keinen Anknüpfungspunkt im sächsischen Volke habe. Aber um diesen Beweis zu führen, ist jene Thatsache zu schwach; denn es müßte zuvor gezeigt werden, 1) daß jene Aufhebung selbst im Sinne des sächsischen Volks- und Kirchenlebens gewesen sey, und 2) daß jene aufgehobenen Synoden nicht durch jetzt zu vermeidende Fehler ihr Schicksal selbst verschuldet hatten. Auch dieser Verfasser, so wie die beiden vorigen, nimmt von der Geschichte des Synodalwesens im nordwestlichen Deutschland (unter zum Theile lutherischen Gemeinen) gar keine Notiz und stärkt also auch seine Beweisthümer nicht einmal durch einen Versuch, zu zeigen, die Verhältnisse der Kirchen im Rheinland und Westphalen seyen so ganz absonderliche, daß die übrige evangelische Kirche Deutschlands gar nichts von ihnen anzunehmen im Stande sey.

5. Einige Bemerkungen über Synodalverfassung mit Bezug auf die Aeußerungen der evangelischen Kirchenzeitung über diesen Gegenstand, von Dr. K. H. Sack, ord. Prof. der Theologie in Bonn. Bonn, bei Weber, 1832. S. 22.

Diese Bemerkungen, vom Recensenten verfaßt, sind gegen den in Nro. 1—3 des Jahrgangs 1832 der evangelischen Kirchenzeitung enthaltenen Angriff auf alle Vorschläge zur Einführung einer Presbyterialverfassung ge-

richtet. Sie suchen die Idee derselben im Wesentlichen mit denselben Gründen, welche wir soeben in Beurtheilung der drei vorher genannten Schriften entwickelt haben, zu vertheidigen. Sie verwahren sich ausdrücklich gegen die Behandlung des kirchlichen Verfassungswesens auf politisch-constitutionelle Weise und erklären sich ausführlicher über die Bedeutung der Bekenntnißschriften, indem sie unter Unterscheidung ihrer eigentlich bekennenden rein kirchlichen Substanz von ihrer theologischen Form ihre kirchliche Geltung festhalten. Hier finde denn auch die Bemerkung Platz, daß die rheinländisch-westphälische Synodalverfassung, deren Schicksal im Jahre 1832 noch nicht entschieden war, seitdem durch die vom Könige von Preußen erlassene „Kirchenordnung für die evangelischen Gemeinden der Provinz Westphalen und der Rheinprovinz (5. März 1835)" erneuert worden ist.

6. Einige Bemerkungen über die neue Organisation der evangelischen Kirche des Großherzogthums Hessen. Ein Sendschreiben an des großherz. hessisch. dir. Staatsministers Hn. Freih. du Thil Exc. von Dr. Johann Christian Wilhelm Augusti, kön. preuß. Consistorial-Director, Professor u. s. w. Bonn, bei A. Marcus 1833. S. 47.

Der größte Theil dieser kleinen Schrift besteht in einer beifälligen Kritik derjenigen Modification der Consistorialverfassung, welche durch das großherzoglich hessische Edict, die Organisation der Behörden für die evangelischen Kirchenangelegenheiten betreffend, vom 15. Juni 1832, eingeführt worden ist. Im Anfange findet sich eine lehrreiche Skizze der Geschichte der Entstehung des weimarischen Oberconsistoriums im Jahre 1561. Beide Gegenstände gehören überwiegend der Kirchengeschichte und kirchlichen Statistik an. Was aber für unseren Zweck bemerkenswerther ist, besteht darin, daß der Verf. sich als einen

entschiedenen Gegner der Presbyterial- und Synodalverfassung erklärt (S. 11), freilich „in der Form und Art, wie sie jetzt von so vielen Wortführern in der theologischen und politischen Welt gefodert wird." Schon durch diese Bezeichnung einer in jenen Jahren herrschenden allzu constitutionsartigen Weise, sich die Kirchenverfassung zu denken, werden die Bemerkungen des Verfassers einigermaßen gemildert. Auch erklärt er (S. 40), daß er mit der Errichtung von Kirchenvorständen, wodurch die Idee Ernst des Frommen von Disciplinar-Inspectoren neu aufgefaßt werde, ganz einverstanden sey, und so kommt er denn selbst zu der Erklärung (S. 41): „Eine zweckmäßig eingerichtete und in ihren Schranken sich haltende Presbyterial- und Synodalverfassung ist eine für Kirche und Staat heilsame Anstalt und am beßten dazu geeignet, das religiös-kirchliche Leben zu fördern." Da nun eine weise erneuerte Kirchendisciplin innerhalb der Gemeinen das ist, worauf die Freunde der Presbyterialverfassung ganz vorzüglich den Werth dieser kirchlichen Form zu gründen pflegen, und Herr Dr. Augusti die Anfänge von dieser in Hessen billigt, so wird man zu der Frage versucht, ob wohl der ganze starke Ausdruck von entschiedener Feindschaft gegen die Presbyterialverfassung (vgl. S. 11 u. 12) nöthig gewesen sey, um den Sinn des Verfassers auszudrücken. Allein so ganz friedlich stehen die Sachen zwischen diesem Verfasser und den Vertheidigern der Idee der Presbyterialverfassung doch nicht, als es hiernach scheinen könnte. Denn der Verf. erklärt (S. 42), daß das Consistorium überall die permanente Generalsynode seyn, und daß die Kreis- und Provinzialsynoden demselben untergeordnet seyn müssen. Nimmt man dieß in dem strengen Sinne, in welchem es ohne Zweifel gemeint ist, daß auch alle interna des Kirchenwesens in letzter Instanz einem landesherrlichen Consistorium oder geistlichen Departement (dieß ist gleich) unterworfen seyn sollen, so bildet dieß gewiß den eigent-

lich entſcheidenden Punkt, wo die Gegner und die Freunde der Presbyterialverfaſſung auseinandergehen. Denn es iſt leicht einzuſehen, daß diejenige vom Ganzen ausgehende, gegliederte, durch Repräſentanten im Wechſelverkehre bleibende Lebendigkeit des kirchlichen Gemeingeiſtes, welche eigentlich der innerſte Geiſt der Synodalverfaſſung iſt, ſich nicht entwickeln könne, ſolange eine kirchliche Staatsbehörde Alles, auch Lehre, Cultus und Disciplin, in letzter Inſtanz entſcheidet. Hiermit iſt nicht behauptet, daß nicht für gewiſſe Zuſtände und Stufen des evangeliſchen Kirchenweſens eine Conſiſtorialverfaſſung, wie der Verfaſſer ſie will, vor der Hand das Beſſere ſey, aber es wird behauptet, daß dieß nicht an ſich und nicht allgemein gelte; es wird behauptet, daß diejenigen Gründe, welche, wie dieß auch in dieſer Schrift (S. 14) faſt die einzigen ſind, von der Undenkbarkeit hergenommen ſind, „daß ſich der Liberalismus unſerer Tage, welcher alle Schranken der richterlichen Gewalt und der bürgerlichen Polizeigeſetze zu durchbrechen droht, mit dem kirchlichen Rigorismus vertragen werde", die Hauptſache gar nicht treffen. Denn (es kann nicht oft und nachdrücklich genug geſagt werden) die Idee der Presbyterialverfaſſung, wie ſie allein der Auffaſſung zu unſerer Zeit würdig ſeyn kann, iſt unzertrennlich von der Idee einer ruhigen Scheidung der entſchieden weltlichen Elemente von den entſchieden kirchlichen in dem bisherigen Kirchenweſen, einer freien Entlaſſung der entſchieden dem Chriſtenthume Abgeneigten aus der Kirche, eines ruhigen Geſchehenlaſſens von Seiten des Staats, daß die Kirche als wirkliche Kirche, d. h. als Gemeinſchaft der Glaubenden und dem Glauben gemäß Lebenden, ſich geſtalte, obwohl nie im feindlichen Gegenſatze, vielmehr in Bezug auf ihre allgemeinen Grundlagen in innerer Befreundung mit der Idee ſeiner. Diejenigen, welche glauben, daß dieß ſchon deßhalb geſchehen werde, weil es nothwendig im Gange der Welt- und Kir-

chengeschichte liege, haben ohne Zweifel Recht, die Idee der Presbyterialverfassung auszubilden, denn dieser würde, wie auch versetzt mit reineren bischöflichen Formen, die Kirche dann unfehlbar entgegengehen. Der strenge Consistoriale also, derjenige, welchem das landesherrliche Consistorium die schlechthin höchste und beßte Form kirchlicher Entscheidung ist (und ein solcher muß auch glauben, die bischöfliche Verfassung Englands und Schwedens müsse sich eigentlich in diese Form hineinbilden), würde nur Recht behalten, wenn Theorie und Geschichte jenen Gedanken von einer klareren Scheidung der Kirche von der Welt, und zu diesem Ende einer relativen von dem Staate, gleichmäßig widerlegen sollten. Der Rec. glaubt, diese Widerlegung sey weder bis jetzt geliefert worden, noch sey sie je von der Zukunft zu erwarten.

(Fortsetzung folgt.)

Druckfehler

in den theolog. Stud. und Kritik. Jahrg. 1839. Heft 1.

S. 265. Z. 10. v. o. statt kirchlich dogmatischen lies kirchlich dogmischen.

— — Z. 21. — statt Kirche l. Theologie.

— 273. Z. 12. — — wiewohl l. einmal.

Anzeige-Blatt.

Im Verlage von Friedrich Perthes ist erschienen:

Dr. C. Ullmann, Historisch oder Mythisch? — Beiträge zur Beantwortung der gegenwärtigen Lebensfrage der Theologie. Preis 1 Thlr. 3 gl.

Inhalt: 1) Was setzt die Stiftung der christlichen Kirche durch einen Gekreuzigten voraus?
2) Kritik des Lebens Jesu von Strauß.
3) Sendschreiben an Strauß über die Persönlichkeit und Wunder Jesu.
4) Zur Charakteristik des Kanonischen und Apokryphischen, in Beziehung auf die evangelische Geschichte.

Acta historico-ecclesiastica seculi XIX. Herausgegeben von Rheinwald. Jahrg. 1836. Preis 2 Thlr. 12 gl.

Geschichte von Port-Royal. Der Kampf des reformirten und des jesuitischen Katholicismus unter Louis XIII. und XIV. von H. Reuchlin. 1. Bd. 4 Thlr.

Cyprian's Lehre von der Kirche, von J. Ed. Huther. 1 Thlr.

Dr. Chr. Fr. Bellermann

über

die ältesten christlichen Begräbnißstätten

und besonders

die Katakomben zu Neapel mit ihren Wandgemälden.

Ein Beitrag zum christlichen Alterthum.

Mit 12 illumin. u. 3 schwarzen Tafeln. gr. Quart. 5 Thlr.

Die unter dem Namen der Katakomben in Italien und Sicilien noch vorhandenen alten Begräbnißstätten nehmen das In-

teresse des Geschichts- und Kunstfreundes, so wie desjenigen, dem die Erscheinungen des ältesten kirchlichen Lebens nicht gleichgültig sind, in Anspruch. Denn dem Ursprunge nach gehören sie großentheils einem hohen Alterthume an und tragen in ihren großartigen Anlagen das Gepräge von Werken jener Zeit. Aber auch ihr späterer Gebrauch seit den ersten christlichen Jahrhunderten ist sehr beachtenswerth, indem sie dadurch die Fundgruben der ältesten Denkmähler der christlichen Kunst, namentlich der Malerei und Sculptur geworden sind und zugleich ein Zeugniß von den Gebräuchen und der frommen Sinnesart der alten Christengemeinen ablegen. Der Verfasser dieser Schrift gibt nach eigener Anschauung eine genaue Beschreibung dieser Katakomben, weiset den christlichen Gebrauch derselben durch Zeugnisse alter Schriftsteller, so wie durch die in ihnen selbst aufgefundenen Bilder, Inschriften und andere Gegenstände nach und liefert zu diesem allgemeinen historischen Theile die speciellen Belege in der Schilderung der bisher am wenigsten beachteten, großen neapolitanischen Katakombe, aus welcher hier zum ersten Male genaue Pläne und Durchschnitte, so wie in getreuen, farbigen Copien die noch vorhandenen Wand- und Deckengemälde mitgetheilt werden. Der Verleger seiner Seits hat dem Werke eine typographische und künstlerische Ausstattung gegeben, die einer gerechten Anerkennung gewiß nicht ermangeln wird.

Erzählungen aus dem Leben Jesu,

gedichtet von W. Hey.

(Zu Olivier's Bilderbibel.) Gebunden 16 gl.

Mit diesem Buche glauben wir eine Lücke in der für die Jugend bestimmten Litteratur auszufüllen. Allerdings ist die heilige Geschichte als die Grundlage christlicher Ueberzeugung längst und mannichfach für dieselbe bearbeitet. Ebenso wird die Dichtung als ein Hauptmittel zur Bildung des Geschmacks, des Gefühls, des Geistes anerkannt und in reichlichen Gaben dem jugendlichen Gedächtnisse eingeprägt. Doch beschränken sich diese je nach dem verschiedenen Alter, außer den kleinen religiösen und moralischen Gedichten, hauptsächlich auf die Fabel, dann auf die Sage unter allerlei wechselnden Namen, oder auch einzelne ansprechende Ereignisse der Profangeschichte. Sollte nicht die wichtigste und segensreichste aller Begebenheiten, die Erlösung der Menschheit, vor allen andern zu dichterischer Bearbeitung geeignet und in dieser Gestalt um so ergreifender und erhebender seyn? Hier wird eine solche Bearbeitung dargeboten, welche es sich zur Pflicht gemacht hat, auch den kleinsten Zug ganz unverfälscht zu lassen und damit den Beweis zu liefern, daß die höchste Wahrheit zugleich eine lebendige poetische Kraft in sich trägt und sich wie von selbst die angemessene Form gibt.

Das Buch hat sich an Olivier's Bilderbibel angeschlossen, so daß alle dort dargestellten Ereignisse des Lebens Jesu auch hier bearbeitet sind. Es wird auch unabhängig von ihr verständlich und ansprechend seyn.

Wie Maria beten lernte, Christin wurde?

Ein Wort an alle Mütter, denen am Herzen liegt, was ihren Kindern vor Allem noth thut.

Geheftet 6 gl.

Eine Gabe für Mütter und solche, die mit mütterlichem Sinne das Wohl ihrer Pflegbefohlenen im Herzen tragen, Erzieherinnen, Pflegerinnen der Kleinkinderschulen. Sie finden hier eine faßliche Anleitung, auf die einfachste und ansprechendste Weise die erste religiös-christliche Einsicht, das Bedürfniß und die Freudigkeit des Gebetes im Herzen ihrer Kleinen zu wecken; und zugleich ist ihnen ein reicher Schatz solcher Gebete dargeboten, welche jenem zarten Alter nach Inhalt und Abfassung vollkommen angemessen sind, die verschiedenen einfachen Verhältnisse desselben berücksichtigen und gewiß mit großer Leichtigkeit und Freudigkeit erlernt werden.

In demselben Verlage wird nächstens erscheinen:

Natur-Analogieen

oder

über die vornehmsten Erscheinungen des animalischen Magnetismus

in ihrem Zusammenhange mit den Ergebnissen sämmtlicher Naturwissenschaften mit Hinsicht auf die gegenwärtigen Bedürfnisse der evangelischen Theologie.

Von Dr. M. in S.

Ein Werk, das nicht nur bei der gegenwärtigen Krisis in der Theologie und Philosophie, sondern auch wegen des immer höher steigenden Bedürfnisses apologetischer populärer Schriften — welche das leider so sehr untergrabene Ansehen der Bibel, als der Hauptquelle christlicher Erkenntniß, zu befestigen suchen — die Aufmerksamkeit des theologischen und überhaupt des gebildeten Publicums zu verdienen scheint, da der Verf. demselben durch frühere Leistungen zur Gnüge bekannt ist.

Die Haupttendenz dieses Werkes geht nämlich dahin, zu der so wünschenswerthen und ersehnten Ausgleichung oder Versöhnung des philosophischen Wissens (des Denkens) und des religiösen (kirchlichen) Glaubens einen solchen Beitrag zu liefern, wodurch zugleich dem mit der Auctorität der heil. Schrift und der fortwährenden Geltung des kirchlich-traditionellen Glaubenskerns enge zusammenhängenden sittlich-religiösen Leben neue Nahrung und Lebenskraft gegeben würde.

Zunächst sucht der Verf. in einem ausführlichen Vorberichte es recht klar zu machen, wie (zufolge der Geschichte der Philosophie und Theologie) die zu einseitig auftretende, bloß speculi-

rende und reflectirende abstracte Verstandes-Richtung stets auf die Abwege des Materialismus und Idealismus geführt habe, indem zur Erkenntniß höherer und göttlicher Wahrheit (im Gegensatze von formeller Logik und starrer geometrischer Demonstration) nothwendig noch eine andere Geistes-Potenz, gleichsam als unerläßliche Thätigkeit eines zweiten Factors, erforderlich sey. Als solcher aber wird die andere, nämlich die mehr contemplative oder receptive Seite der Intelligenz hervorgehoben, weil diese sich als dem Glauben (der inneren Anerkennung und Aneignung) zugewandter und conformer darstellt, überhaupt aber alle transcendente, dem Gefühl und der inneren Anschauung im Gemüthe sich darbietende Wahrheit nicht erfunden und ersonnen oder durch reine productive Speculation gewonnen werden kann, sondern mehr innerlich erschauet und erahnet seyn will. — Es wird dann ferner aus der Sache selbst und aus der Geschichte deutlich erwiesen, daß diese receptive Contemplation (als Combination aller Seelenkräfte) besonders auf Natur-Offenbarung, aber so gerichtet seyn müsse, daß neben der regelmäßigen Nothwendigkeit der Naturgesetze auch die Freiheit des göttlichen Waltens erkannt werde. Nur das tiefere Eindringen in die Geheimnisse der Natur sichert gegen idealistische Verirrungen aller Art, daher sich die große Wichtigkeit echt-wissenschaftlicher Naturkenntniß mit allen ihr zugehörenden oder untergeordneten Disciplinen ergibt. Der sogenannte Lebensmagnetismus aber und besonders der Somnambulismus mit seinen unleugbaren, höchst bedeutungsvollen Erscheinungen kommt hier insofern in vorzüglichen Betracht, weil er als Gipfel des geistigen Schauens im menschlichen Fernwirkungs- und Wahrnehmungs-Vermögen (wenigstens auf den höheren Stufen der Ekstase) sich darstellt, manche bisher latente Geistesanlagen schon auf Momente in Thätigkeit setzt, somit gleichsam als Vorstufe oder Anticipation eines höheren Daseyns erscheint und als eine erwünschte Brücke zum Glauben daran betrachtet werden muß. Da indessen manche dieser so beachtenswerthen Erscheinungen noch an sich selbst theils in Zweifel gezogen, theils auf verschiedene Weise gedeutet werden, auch dem theologischen Publicum dieser ganze Gegenstand — wie einem fremden Gebiete angehörend — bisher zu unbekannt geblieben ist, so schien es erforderlich, mit kritischer Sonderung hier in ein näheres Detail zu gehen und diese neu empfohlene Glaubensstütze zuvor selbst gehörig zu untersuchen und, vom naturwissenschaftlichen Standpunkte aus, besonders durch betreffende Natur-Analogien (daher der gewählte Titel des Werkes) zu stützen. Dieß schien dem Verf. um so unerläßlicher, weil auch in dieß psychologische (aber mit Theologie und Christologie enge zusammenhängende) Gebiet die bloß reflectirende (sich für die allein wissenschaftliche ausgebende) idealistische Weltansicht bereits eingedrungen ist und dabei eine Alleinherrschaft sich anmaßt, die dem christlich-kirchlichen Glaubensleben immer mehr den Untergang drohet. — Es scheint daher in unserer Zeit der bisher in so vielfache Gegensätze getheilte Gegenstand des theologisch-philosophischen Streits nur auf wenige Hauptpunkte sich zu concentriren, die aber deßhalb desto schärfer ins Auge gefaßt und mit vereinter

Kraft zur endlichen Entscheidung gebracht werden müssen. Hier steht gleichsam Alles auf dem Spiele und es gilt einen Kampf auf Leben oder Tod.

In einem sehr umfassenden, aber möglichst gedrängten theologischen Anhange faßt zuletzt der Verf. die gesammten Resultate aller obigen Untersuchungen zusammen und macht davon eine apologetische Anwendung 1) auf antiquarisch-historische Gegenstände (namentlich der Genesis), Moses Schöpfungswerk, — verglichen mit allen alten Kosmogonieen, — Urwelt, Abstammung des Menschengeschlechts von Einem Paare, — Allgemeinheit Noachischer Fluth; Riesengeschlecht, Thurmbau, Sprachverwirrung ꝛc., desgleichen auf die angefochtenen Hauptpunkte der evangelischen Geschichte; 2) in doctrineller Hinsicht auf einige schwierige Hauptpunkte der Gotteslehre, göttliche Immanenz, Concursus ꝛc. Die Vertheidigung des christlichen Glaubens-Gehalts ist auf streitige positive Lehrsätze vorzüglich beschränkt, insofern sie vom naturwissenschaftlichen Standpunkte aus aufzufassen sind.

In meinem Verlage ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu erhalten:

Liber Decanorum Facultatis Theologicae Academiae Vitebergensis. Ex autographo edidit Dr. C. E. Foerstemann. 8. Ladenpreis 1 Thlr.

Neben vielen andern schätzbaren Notizen, die dieses Buch enthält, werden die, welche sich auf Martin Luther beziehen, die Freunde der Reformationsgeschichte vorzüglich interessiren. Die ursprüngliche Schreibung seines Namens, so wie die Umstände seiner Doctor-Promotion sind darin actenmäfsig nachgewiesen, und die Auskunft über seine Verwaltung akademischer Aemter ist ganz so wiedergegeben, wie er sie selbst eigenhändig aufgezeichnet hatte. Der Abdruck ist mit diplomatischer Treue unter den Augen des Herausgebers besorgt worden.

Leipzig, im September 1838.

Karl Tauchnitz.

Bei J. J. Weber in Leipzig ist erschienen:

Theologische

Propädeutik

oder

Beiträge zu einer genauen Kenntniß des geistlichen Berufes und der theologischen Richtungen unserer Zeit

von

G. K. P. Heßenmüller.

Preis 2 Thlr. = 3 Fl. 36 Kr.

So eben ist erschienen und an alle Buchhandlungen versendet der erste Band der angekündigt gewesenen dritten verbesserten Auflage der

heiligen Schrift

alten und neuen Testaments.

Uebersetzt mit Anmerkungen

von

Dr. W. M. L. de Wette.

Die historischen Bücher des alten Testaments enthaltend.

Subscriptionspreis für alle drei Bände:
auf weißem Druckpapier 2 Thlr. 20 gl. oder 4 Fl. 48 kr.
auf weißem Velinpapier 4 Thlr. 4 gl. oder 7 Fl. 12 kr.
Für Subscribentensammler bei 12 Exemplaren das 13te frei.

Diese neue berichtigte Bibel-Uebersetzung in Luther's Geist, Ton und Sprache ist durch die beiden frühern starken Auflagen bereits bekannt und sehr verbreitet; sie wird sich in dieser neuen Auflage auch dadurch noch empfehlen, daß der Verleger für ein vorzügliches Papier in beiden Ausgaben, so wie für einen schönen reinen Druck gesorgt hat und dabei dieselbe noch wohlfeiler erläßt, als die vorhergehenden. Der 2te und 3te Band werden baldmöglichst nachgeliefert werden.

Heidelberg, den 20. October 1838.

J. C. B. Mohr.

In S. G. Liesching's Verlagsbuchhandlung zu Stuttgart ist so eben erschienen und in allen soliden Buchhandlungen Deutschlands und der angrenzenden Länder zu erhalten:

Die erwecklichen Schriften

des Märtyrers

Hieronymus Savonarola.

Zur Belebung christlichen und kirchlichen Sinnes

übertragen

von

Georg Rapp,

Pfarrer zu Oberurbach.

8. 22 Bogen. fein Velin. geh. 2 Fl. rhein., 1 Thlr. 4 gl. preuß.

In Luther's Geburtsjahr, im Jahre 1483, hielt in Florenz Savonarola seine erste Predigt. Im Jahre 1498 starb der christliche Reformator den Tod des Märtyrers, nachdem er noch im Kerker seine erhebenden Betrachtungen über den 31. Psalm mit den Worten geschlossen: „Herr, wenn sie sich wider mich lagern, so fürchtet mein Herz sich nicht, denn Du bist meine Veste und meine Burg!" — Den Mann, dessen Bild uns die forschende Geschichte, wie der edle Geist eines deutschen Dichters wieder heraufgeführt haben, auch in seinen

tiefgehenden Schriften selbst erkennen zu lassen, die hier in einer so innigen als geistvollen Uebertragung zum erstenmale in deutscher Sprache erscheinen, war gewiß eine lohnende Aufgabe, die dem reichen Buche auch die Theilnahme sichern wird, welche es von allen Freunden wahrer Erbauung verdient.

Bei Johann August Meißner in Hamburg ist erschienen:

Entwürfe der über die evangelischen Texte gehaltenen Predigten von August Jacob Rambach, Dr. und Hauptpastor an der Hauptkirche zu St. Michael in Hamburg. 20ste Sammlung (Jahrgang 1838). gr. 8. geh. Druckp. 1 Thlr. 8 gl., Schreibp. 1 Thlr. 16 gl.

Die frühern Jahrgänge sind zu gleichem Preise zu haben.

Bei K. F. Köhler in Leipzig sind so eben nachstehende theologische Werke erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Magazin
für
Exegese und Theologie
des neuen Testaments,
herausgegeben von
Dr. L. J. Rückert.

1. Band. 1. Lieferung. 9½ Bogen. broch. 16 gl.

Das erste Heft dieser beginnenden Zeitschrift wird den Erwartungen entsprechen, die das theologische Publicum an dasselbe macht, und wie die folgenden Lieferungen dazu beitragen, dem Bedürfnisse nach einem dergleichen zweckmäßig redigirten und tüchtige Beiträge enthaltenden Werke zu entsprechen.

Hülsemann, Dr. M., Predigten und Gesänge über die Episteln der Sonn- und Festtage des Kirchenjahrs. 2 Theile. gr. 8. 80 Bogen. 3 Thlr. 8 gl.

Diese Sammlung von Epistelpredigten wurde bereits in mehrern kritischen Blättern mit Auszeichnung erwähnt und verdient allgemein empfohlen zu werden, indem sie sich nicht nur durch Klarheit in der Auffassung, durch entsprechende Anordnung des Stoffes und durch große Vertrautheit mit der Schrift, sondern besonders auch durch echt christlichen Sinn — auszeichnet.

Jeder der Herren Geistlichen, welcher das Werk, das nebenbei treffliche Gesänge enthält, einsiehet, wird sich in seinen Erwartungen befriedigt finden. — Auch zum Vorlesen in Landkirchen dürften sich namentlich die kürzern Predigten sehr eignen.

Von demselben Verfasser erschienen in den letzten Jahren nachstehende zwei Erbauungsbücher, die sich der anerkennendsten Beurtheilung zu erfreuen hatten:

Hülsemann, die Auferstehung des Lazarus. Leben und Tod im Lichte der göttlichen Offenbarung, dargestellt in Betrachtungen und Gesängen. 1835. 18⅔ Bogen. 1 Thlr.

Derselbe, Christus und die Sünderin am Jacobsbrunnen oder der Weg zur lebendigen Quelle. Betrachtungen und Gesänge. gr. 8. 1837. (28 Bogen.) Mit 1 Kupf. 1 Thlr. 16 gl.

Ferner darf mit Recht nachstehendes Werk empfohlen werden:

Lebens- und Charakterschilderungen zur Beförderung des Christenthums. 2 Theile. 8. Aus dem Englischen. 1 Thlr. 12 gl.

Unter andern kritischen Blättern heißt es in der Hall. Litt.-Zeit. darüber: „Eine recht zweckmäßige Sammlung — sie kann dazu dienen, ein glaubensvolles und thatkräftiges Christenthum durch die aufgestellten ermunternden und warnenden Beispiele in den Herzen herrschend zu machen ꝛc."

So eben ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Geschichte der Reformation
in
Dresden und Leipzig.

Herausgegeben
von

M. Gottlob Eduard Leo,

Fürstlich Schönburgischem Consistorialrathe, Superintendenten und Pastor primarius zu Waldenburg, Mitgliede der historisch-theolog. Gesellschaft zu Leipzig.

gr. 8. broch. Preis 12 gl.

Diese Schrift soll ein Denkmal der im Jahre 1539 in Dresden und Leipzig erfolgten Einführung der Reformation seyn. Jedem Lehrer, der seine Schüler auf dieses große Ereigniß aufmerksam machen will, so wie jedem evangelischen Christen, besonders aber den Bewohnern von Dresden und Leipzig, wird das Buch eine sehr willkommene Gabe seyn.

Carl Cnobloch in Leipzig.

In unserm Verlage ist erschienen:

Lehrbuch
des christlichen Glaubens und Lebens,
für denkende Christen

und zum Gebrauch
in den obern Classen an den Gymnasien.

Von Dr. P. Marheineke.

Zweite verbesserte (um 8 Bogen vermehrte) Auflage.

Preis 1 Thlr.

Nicolai'sche Buchhandlung in Berlin.

Wichtiges Werk für Theologen!

Einladung zur Subscription auf:

Pragmatische Geschichte
der
christlichen Beredtsamkeit und Homiletik,
von den
ersten Zeiten des Christenthums bis auf unsere Zeit.

Nach den Quellen bearbeitet
und mit Proben aus den Schriften der christlichen Redner versehen.

Von Dr. K. Fr. W. Paniel,
Pfarrer zu Ziegelhausen bei Heidelberg.

Vorstehend angezeigtes, für alle christlichen Confessionen höchst wichtiges, mit größter Unparteilichkeit abgefaßte Werk erscheint in sechs Bänden, jeder à 30—40 Bogen in gr. 8., wovon der erste bereits im Drucke ist und in den ersten Monaten des nächsten Jahres ausgegeben wird, welchem der zweite im Laufe des Sommers folgt; die übrigen Bände erscheinen in kurzen Zwischenräumen, da das Manuscript größtentheils schon druckfertig ist.

Für Diejenigen, welche bis zum Erscheinen des ersten Bandes auf dieses Werk unterzeichnen und so dasselbe unterstützen, bestimmen wir einen Subscriptionspreis von 1½ gl. sächs. für den Druckbogen in gr. 8. auf schönem Papiere, welcher aber bestimmt bei Erscheinen dieses Bandes erlischt und alsdann um 1/3 erhöht wird.

Ausführliche Prospecte über Anlage und Ausführung dieses Werkes, wie die theologische Litteratur noch keines besitzt, sind in allen Buchhandlungen des In- und Auslandes gratis zu erhalten.

Bestellungen zum Subscriptionspreise bittet man zeitig zu machen. Möge eine rege Theilnahme diesem gediegenen Werke zu Theil werden.

Leipzig, im November 1838.

G. Wuttig.

In unserm Verlage sind so eben erschienen und in allen Buchhandlungen des In- und Auslandes zu haben:

Credner, Dr. K. A., Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften. 2. Band. (Das alttestamentliche Urevangelium.) gr. 8. 1 Thlr. 16 ggl. (1 Thlr. 20 Sgl.)

Der 1. Band (die Evangelien der Petriner oder Judenchristen) erschien 1832, und kostet 2 Thlr. 6 ggl. (2 Thlr. 7½ Sgl.)

Von demselben Verfasser erschien ebenfalls in unserm Verlage:

Der Prophet Joel, übersetzt und erklärt. gr. 8. 1831. 1 Thlr. 12 ggl. (1 Thlr. 15 Sgl.)

Einleitung in das neue Testament. Erster Band, in zwei Abtheilungen. gr. 8. 1836. 3 Thlr. 6 ggl. (3 Thlr. 7½ Sgl.)

Tuch, Dr. Fr., Commentar über die Genesis. gr. 8. 3 Thlr. 6 ggl. (3 Thlr. 7½ Sgl.)

Buchhandlung des Waisenhauses in Halle.

In der Schweighäuser'schen Buchhandlung in Basel sind erschienen und in allen Buchhandlungen vorräthig:

Schenkel, D. (Theologiae Licent.), De ecclesia Corinthia primaeva factionibus turbata dissertatio. Inest de Clementinorum origine argumentoque inquisitio. gr. 8. geh. 20 gl. od. 1 Fl. 20 kr.

Den neuesten von Neander und Baur aufgestellten Meinungen gegenüber sucht diese Schrift durch Zuziehung zum Theile noch unbeachteter Quellen auf historisch-kritischem Wege Charakter und Ursprung der korinthischen Vorgänge aufzuklären. Als ein Versuch, die ersten Keime der Häresie in wenig berücksichtigten Zuständen nachzuweisen, darf sie die besondere Aufmerksamkeit theologischer Leser, zumal der Kirchenhistoriker und Exegeten, ansprechen.

Schenkel, D., Ueber das ursprüngliche Verhältniß der Kirche zum Kanon. Akademische Inauguralrede. gr. 8. geh. 6 gl. od. 24 kr.

Die in dieser Rede ausgesprochenen Ansichten möchten um so mehr Berücksichtigung verdienen, als das Dogma von der Kirche durch die neuesten kirchlichen Vorgänge eine tiefgreifende Bedeutung für das öffentliche Leben, wie für die Wissenschaft erhalten hat.

Bei Ernst in Quedlinburg ist erschienen:

Dr. Ziegenbein, W. H., Katechismus der christlichen Lehre, mit biblischen Denksprüchen und biblischen Beispielen verbunden. 6. revidirte Auflage. 221 Seiten. Preis 10 Sgl. od. 36 kr.

Ist als einer der beßten Katechismen sowohl den Herren Predigern, wie auch den Herren Schullehrern an Gymnasien, Bürger- und höhern Töchterschulen zur Anschaffung zu empfehlen.

Die natürliche Religion. Für Alle, die nach Wahrheit, Recht und Tugend streben, die Gott verehren und die Menschheit lieben. Neue Ausgabe. Vom Dr. Heinichen. 15 Sgl. od. 54 kr.

Diese Schrift macht uns Gottes Allmacht und seine erhabenen Eigenschaften, seine Heiligkeit, Gerechtigkeit, Güte, recht anschaulich; wir erblicken ihn darin in seiner ganzen Majestät. — Mit Naturbetrachtungen endet sodann dieses des Guten viel befördernde Buch.

☞ Belehrend für Jedermann ist die beliebte Schrift:

Dr. Heinichen, Vom Wiedersehen nach dem Tode. Oder ob wir uns wiedersehen, — warum wir uns wiedersehen; — Gründe für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele; — wohin gelangen wir nach diesem Leben und wie ist da unser Loos beschaffen? 2. verb. Aufl. Preis 10 Sgl. oder 36 kr.

Eine Erbauungsschrift für Frohe und Trauernde, zur Beförderung der irdischen und himmlischen Glückseligkeit.

So eben erschien im Verlage von Breitkopf und Härtel in Leipzig:

Der Johanneische Lehrbegriff,

in seinem Verhältnisse zur gesammten biblisch-christlichen Lehre dargestellt

von

Karl Frommann,

Dr. und Professor zu Jena.

In 12. Preis 2 Thlr. 12 gl. oder 4 Fl. 30 kr. rhein.

Ausgewählte

Predigten und Casualreden

von

J. Rust,

Doctor der Theologie und Philosophie, königl. bayer. Consistorialrath und prot. Pfarrer in Speyer.

Diese im echt christlichen Sinne geschriebene Predigtsammlung bildet nicht nur ein sehr vollständiges und zweckmäßiges Mittel zur Beförderung der häuslichen Erbauung und Andacht, sondern sie ist auch vollkommen geeignet, dem jüngeren Geistlichen als Muster und Vorbild zu dienen. Als eine reiche Quelle religiöser Betrachtungen ist sie daher jeder Familie mit Recht als unentbehrliches Hausbuch, dem Theologen als ein brauchbares Compendium zu empfehlen.

Zwölf Predigten bilden einen Band resp. Jahrgang, welcher in vier Lieferungen ausgegeben wird und 1 Fl. 48 kr. oder 1 Thlr. sächs. kostet.

F. C. Neidhard's Buchhandlung in Speyer.

So eben erschien in der Rein'schen Buchhandlung in Leipzig:

Die gallicanischen und deutschen Freiheiten.

Bossuet, Hontheim und die Erzbischöfe zu Ems und Pistoja an die katholische Geistlichkeit deutscher Nation.

Mit einigen Actenstücken des Congresses zu Ems und der Synode zu Pistoja.

gr. 8. geh. 12 gl.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google